VOM VERLAG

ERNST REINHARDT IN MÜNCHEN

ZUR BESPRECHUNG ÜBERREICHT

PREIS MARK Kr. 3.50 geb. 4.50

UM ÜBERSENDUNG EINES BELEGEXEMPLARES
WIRD HÖFLICHST GEBETEN

EINFÜHRUNG IN DIE PHÄNOMENOLOGIE DER RELIGION

40

CHRISTENTUM UND FREMDRELIGIONEN

HERAUSGEGEBEN VON FRIEDRICH HEILER

BAND I

EINFÜHRUNG IN DIE PHÄNOMENOLOGIE DER RELIGION

VON

DR. G. VAN DER LEEUW
O. PROF. DER RELIGIONSGESCHICHTE
AN DER UNIVERSITÄT GRONINGEN

VERLAG VON ERNST REINHARDT / MÜNCHEN

Druck: Münchner Buchgewerbehaus M. Müller & Sohn

INHALTSANGABE

EINLEITUNG

GOTT

MENSCH

GOTT UND MENSCH

RICHTUNGEN RELIGIÖSER GEDANKEN

VORWORT DES HERAUSGEBERS

Die Sammlung „Christentum und Fremdreligionen", die mit dem vorliegenden Buche eröffnet wird, soll eine Ergänzung zu der Sammlung „Aus der Welt christlicher Frömmigkeit" bieten. Die neue Sammlung ist von demselben Grundgedanken getragen wie die erste: alle äußeren Erscheinungen der Religion — Dogma und Theologie, Kult und Kirchenorganisation — sollen von dem inneren Frömmigkeitsleben her beleuchtet und begriffen werden (vgl. das Vorwort zur ersten Sammlung). Im Unterschied von der früheren Sammlung sollen hier, wie schon der Titel lehrt, alle Religionen, die christliche wie die nichtchristlichen, berücksichtigt werden.

In der vorliegenden Schrift gibt uns der bedeutendste holländische Religionshistoriker der Gegenwart einen umfassenden und anschaulichen Überblick über die gesamte Erscheinungswelt der Religion[1]. Der Verfasser dieses Buches sieht jedoch die mannigfachen Erscheinungen der niederen und höheren Religion nicht nur von außen, sondern auch von innen. Er registriert und klassifiziert nicht nur, sondern betrachtet die Fülle der Phänomene von dem festen Standort seiner christlich-theologischen Anschauung. So vermag er einerseits die fremdartigsten „heidnischen" Kultformen mit großer Liebe zu verstehen und sie als unvollkommene Formen göttlicher Offenbarung zu begreifen und doch am Schlusse seiner Arbeit ein entschiedenes Bekenntnis zum Christusglauben abzulegen — *„genitum non factum, consubstantialem patri per quem omnia facta sunt, qui propter nos homines et propter nostram salutem descendit de coelis"*. Damit hat der Verfasser das Ergebnis aller in die Tiefe bohrenden vergleichenden Religionsforschung ausgesprochen.

München, April 1925.

FRIEDRICH HEILER.

---

[1] Zum rechten Verständnis des Titels sei beigefügt, daß der Verfasser dieses Buches das Wort „Phänomenologie" nicht im Sinne der Philosophie von Husserl und Scheler gebraucht, sondern im Sinn der vergleichenden Religionshistoriker wie Tiele, Chantepie de la Saussaye, Edvard Lehmann, die darunter die systematische Darstellung der religiösen Einzelphänomene wie des Gebets, des Opfers, der Zauberei, Askese usw. verstehen.

VORWORT DES VERFASSERS

Die nachfolgende Einführung in die Phänomenologie der Religion hat Unvollständigkeit und allzu große Kürze schwerlich vermeiden können. Manche Tatsachen, welche nicht unwichtiger sind als die hier angeführten, konnten keine Behandlung erfahren. Die Zahl der Beispiele, welche dem Ganzen erst die Glut und die Kraft des Lebens geben können, mußte eingeschränkt werden, und manche von den herangezogenen mehr angedeutet als dargestellt.

Das Büchlein soll nur eine kurze, gemeinverständliche Einführung sein, zugleich eine Vorarbeit zu einer wirklichen Phänomenologie. Wer das herangezogene Material einigermaßen kennt, wird fast auf jeder Seite spüren, wie Vieles zurückbehalten wurde, und hinter einem Abschnitt, oft hinter einzelnen Sätzen eine ganze Abhandlung, eine nicht unerhebliche Materialsammlung vermuten können.

Vielleicht eignet gerade durch diesen provisorischen Charakter das Büchlein sich zur ersten Einführung in dieses noch nicht allzuoft betretene Gebiet. Die Literaturangaben können den Interessierten jedesmal weiterführen. Bei diesen letzteren habe ich mich beschränkt auf das durchaus Empfehlenswerte, also ebensowenig wie im Text Vollständigkeit angestrebt. Auch sind keine Abhandlungen angeführt worden, sondern nur Bücher. Man wird daher aus einem Gebiet oft weit mehr Literatur verzeichnet finden als aus einem anderen.

Freundeshilfe danke ich die Durchsicht der Übersetzung, derzufolge manche Unebenheit des Deutschen geglättet werden konnte.

Groningen, im November 1924.

EINLEITUNG

§ 1. *METHODE.*

In der ersten Auflage des mit Recht berühmten Werkes *Lehrbuch der Religionsgeschichte* von P. D. Chantepie de la Saussaye findet sich im ersten Band eine kurze Übersicht der *„Phänomenologie der Religion“*. Seither hat das Interesse für diese Art, Religionsgeschichte zu behandeln, immer mehr zugenommen und sich in allgemeinen Übersichten, vor allem aber in Monographien, geäußert. Ich spreche von dieser „Phänomenologie“ als von einer Art, die Religionsgeschichte zu behandeln, denn ein eigenes Gebiet hat sie nicht: es handelt sich in ihr um genau dieselben Gegenstände, welche in der eigentlichen Religionsgeschichte behandelt werden, aber die Phänomenologie faßt sie auf ihre eigene Weise auf. Der eigentlichen *Religionsgeschichte* liegt zunächst an der Feststellung, wie es gewesen, wie bestimmte Völker, Kirchen, Sekten, Personen in einer bestimmten Zeit getan und gedacht, welche Dogmen sie aufgestellt, welche Mythen sie hervorgebracht, welche Kulthandlungen sie verrichtet haben. Ihre Fragestellung geht auf das Was? Wo? Wann? Der Religionshistoriker wird deshalb am sichersten gehen, wenn er sich in seinen Studien jedesmal auf *eine* Religion beschränkt. Erst wenn er sich die Sprache, die Geschichte, die Kultur des Volkes, dessen Religion er kennen lernen möchte, vollständig zu eigen gemacht hat, wird er imstande sein, über das Tatsächliche dieser Religion ein unzweideutiges und zuverlässiges Urteil zu fällen. Erst nachdem er über die ganze innere und äußere Geschichte einer bestimmten Periode eine Übersicht gewonnen hat, wird er eine religiöse Erscheinung dieser Periode gründlich beschreiben können. Erst wenn er die Biographie einer religiösen Persönlichkeit zu schreiben vermag und die dazu erforder-

lichen Vorarbeiten in Archiven usw. hinter sich hat, wird er die religiösen Anschauungen und Erfahrungen dieser Persönlichkeit recht zu würdigen verstehen. Und da ist es bei der Kürze des Menschenlebens und der Beschränktheit der menschlichen Kraft selbstverständlich, daß ein einzelner Mensch in dieser Weise höchstens eine oder zwei Religionen, Perioden und Personen wirklich studieren kann.

Es ist aber genau so selbstverständlich, daß die Religionsgeschichte es bei dieser Untersuchung der Tatsachen nicht bewenden lassen kann. Sie ist ihr die unumgängliche, nie fest und weit genug zu bemessende Grundlage; soll aber von wahrer Geschichte die Rede sein, so muß mehr geschehen. Sonst würden ihre Adepten nur Kärrnerarbeit verrichten, ohne daß ein wirkliches Haus zustande käme. Nichts ist notwendiger, aber auch, wenn es dabei bleibt, unfruchtbarer als das Sammeln von Material, wovor Bédier schon 1893 die Gelehrtenzunft warnte: „Eure Materialsammlung wird nie etwas wert sein, wenn nicht schon jetzt eine Hypothese sie leitet. Arbeitet für eine Idee, und wenn von Andern oder gar von Euch selbst die Falschheit Eurer Idee bewiesen werden müßte. Sammelt das Material, um eine Hypothese zu erhärten oder um sie zu vernichten; aber sammelt nicht, um zu sammeln, oder sammelt Briefmarken." — Die gesammelten Gegenstände soll man also nach bestimmten Gesichtspunkten ordnen, ihnen ihren Platz anweisen nach dem Maßstab einer allgemeinen Idee der Religion.

Man hat das auf zwei Arten versucht. Zunächst indem man die Gegenstände der Religionsgeschichte untersuchte auf ihre Beziehung zur Wahrheitsfrage, zur Frage: *was ist* in erkenntnistheoretischem Sinne *ihr Wert?* Man sucht dann an erster Stelle nach der Begründung der religiösen Erkenntnis, um dann sich auf das Resultat dieser Untersuchung stützend den Wert oder Unwert der religiösen Phänomene zu erschließen. Das ist der Weg der *Religionsphilosophie,* welche von der Erkenntnistheorie zur Metaphysik hinführt; unter Umständen leider auch umgekehrt. — Man kann aber auch die religiösen Bewußtseinsinhalte, welche den Dogmen, Mythen, Gebeten, Kulthandlungen usw. zugrunde liegen, zergliedern und klassifizieren und ihnen dann ihre Stelle anweisen unter den Begriffen und

Klassen der allgemeinen Psychologie. Das ist der Weg der *Religionspsychologie*, welche sich an die Gegenstände der Religionsgeschichte heranmacht mit der Frage: *Wie entstehen sie?* Auf welche Weise entwickeln sie sich aus der Psyche? Welche allgemeinen Gefühle, Neigungen und psychischen Komplexe liegen ihnen zugrunde?

Unsere Aufgabe ist eine andere und bescheidenere als die der beiden genannten Wissenschaften; wir fragen nur: *wie sehen die Gegenstände des religiösen Lebens aus?* Sollen wir uns aber davon eine klare Vorstellung bilden, so werden wir nicht fertig mit der bloßen Feststellung des Faktischen. Diese bringt uns nur vor ein Chaos. Auch gehen wir *hier* nicht am sichersten, wenn wir uns auf eine oder zwei Religionen beschränken. Es gibt zwar Religionen, wie zum Beispiel die griechische oder die christliche, welche den größeren Teil aller religiösen Handlungen, Vorstellungen und Gedanken, die je existiert haben, umfassen, von den primitivsten zu den modernsten. Daneben kennen wir andere, welche eine bestimmte Geistesrichtung in typischer und relativ reiner Weise vertreten, wie der Buddhismus. Wollen wir aber eine Häufung des Details vermeiden und freien Blick gewinnen, so müssen wir es anders anstellen. Wir wollen wissen, was ein Opfer, ein Fetisch, was Mystik ist. Dazu müssen wir anfangen die Gegenstände des religiösen Lebens zu klassifizieren, versuchen zu ermitteln, was eine Handlung zum Opfer, was einen verehrten Gegenstand zum Fetisch, was eine Art der Frömmigkeit zur Mystik macht. Wir müssen dann die verschiedenartigen Phänomene zueinander in Beziehung bringen, das Gleichartige zusammenstellen, das Entgegengesetzte trennen. — Man wolle diese unsere Methode aber keineswegs so verstehen, als ginge sie darauf aus, die Phänomene auf Formeln zurückzuführen, das Ganze einzuschließen in ein geschlossenes System mit Rubriken und Schlagwörtern. Ein solches System kann nützlich sein, aber nur als Hilfsmittel. Es kann nicht, wie es denn überhaupt kein System vermag, die Wirklichkeit umfassen oder auch nur unserm Verständnis näherbringen. Es versieht uns, wenn es uns seine Formeln und seine Terminologie zur Verfügung stellt, mit einer Anzahl sehr nützlicher Kleiderhaken; die Kleider müssen wir selbst erst noch aufhängen. Unser Zweck ist daher, die Gegenstände zu klassifizieren, und

nach ihrem eigentlichen Wesen, so vollständig es uns möglich ist, zu *beschreiben*. Dazu wollen wir immer wieder der eigentlichen Religionsgeschichte charakteristische Beispiele entnehmen, die Geschichte des Judentums und des Christentums einbegriffen. Wir können nicht, wie der Historiker im engeren Sinne, bei einer Religion oder einer Religionsgruppe stehen bleiben. Denn die Einheit und Gleichartigkeit der Phänomene endet nicht bei den nationalen oder konfessionellen Grenzen. So wollen wir versuchen, in fortwährender Berührung mit dem Besonderen zum Allgemeinen vorzudringen, und umgekehrt von unseren allgemeinen Gesichtspunkten aus wieder das Besondere besehen.

Wir können dabei der Hilfe der Religionspsychologie ebensowenig entraten wie derjenigen der Religionsgeschichte. Wer Gegenstände trennt und verbindet, wer sie beschreibt, tut es kraft seiner Kenntnis ihrer äußeren Erscheinung und ihrer Bedeutung. Die äußere Erscheinung wird auf historischem, die Bedeutung nur auf psychologischem Wege erfaßt. Dagegen werden wir der Religionsphilosophie immer vorarbeiten. Ist es uns einmal gelungen, ein Phänomen in seinem eigenen Charakter zu erfassen, können wir einmal sagen: dieses ist es, und nicht das — dann taucht von selbst die Frage auf: Was ist es wert? Inwiefern ist es wahr? Wir ziehen uns dann zurück, meinen aber, daß unsere Untersuchung dem Religionsphilosophen vielleicht eine fester umrissene Vorstellung geben kann von den Sachen, die er bespricht. Und das ist nicht immer unangebracht.

Welchen Namen man unserer Methode geben will, macht nicht viel aus. Viele Namen sind schon vorgeschlagen worden, darunter so einfache wie „allgemeine Religionsgeschichte" (die allgemeinen Gesichtspunkte im Gegensatz zu den Detailuntersuchungen; man bedient sich dieses Terminus aber gewöhnlich schon im Sinne einer Übersicht über die Weltreligionen); und so schönklingende wie „Formenlehre der religiösen Vorstellungen". Einstweilen wollen wir den Namen „Phänomenologie" beibehalten[1],

[1] Einstweilen; denn das Auftauchen stets neuer Methoden, welche „phänomenologisch" arbeiten wollen auf andern Gebieten des Wissens (in der Philosophie diejenige Husserls, in

einen Ausdruck, der die einzelnen Erscheinungen im Gegensatz zu den historischen Komplexen hervorhebt. Diese „Einführung" führt also ins Gebiet der Phänomenologie. Nur muß sofort bemerkt werden, daß die Phänomenologie sich unmöglich, wie das zwar manchmal gefordert wird, beschränken kann auf das Äußerliche der religiösen Handlungen, Riten, Gewohnheiten usw. Läßt sie sich nicht daran genügen, sich mit toten Gegenständen herumzuschlagen, sondern will sie eindringen in das Wesen der Religion, so wird sie nicht umhin können, auch die verschiedenartigen geistigen Strömungen in Betracht zu ziehen, wie die sich in der religiösen Literatur, in Hymnen, Gebeten, Autobiographien usw. kundtun und diese genau so scharf zu beschreiben wie den Kultus und was damit zusammenhängt. Visionen, Weissagungen, Typen geistigen Lebens wie Mystik, Pantheismus, Animismus gehören so gut zur Welt der religiösen Phänomene wie Opfer, Sakrament, Priester und Zauberer.

§ 2. DAS WESEN DER PHÄNOMENE.

Wir brauchen, nach dem schon Gesagten, nicht erst ausführlich klarzumachen, daß wir das Wesen der Phänomene nicht in ihrem historischen Ursprung suchen. Schon der Umstand hält uns davon zurück, daß dieser Ursprung sich nicht greifen läßt, weder auf historischem noch auf psychologischem Wege. Was als die „ursprüngliche" Gestalt eines Phänomens gilt, findet sich gewöhnlich eher in der unmittelbaren Umgebung des Forschers, der sie beschreiben will, als in einer grauen Vergangenheit. Es kommt hinzu, daß es methodisch nicht richtig sein kann, das Wesen irgendeines Phänomens ausschließlich in seinen frühesten Formen zu suchen. Will man z. B. wissen was das Gebet ist, so muß man gewiß die Gebetsformen primitiver und ältester Völker untersuchen; mit nicht geringerem Interesse aber soll man fragen, wie sich das Gebet im hochentwickelten Buddhismus oder in unserem heutigen Christentum gestaltet hat.

der Psychiatrie und Psychologie die Methode Jaspers'), und welche, wiewohl mehr oder weniger verwandt, natürlicherweise etwas anderes bezwecken, macht die Gefahr der Sprachverwirrung nicht undenkbar.

Es könnte unzweckmäßig scheinen, in dieser Einführung einen großen Raum den „primitiven“ Formen der Religion einzuräumen, wie wir sie bei den mit Unrecht so genannten „Natur“völkern und bei den Völkern des Altertums finden. Wir tun dies aber keineswegs, weil wir meinen, in diesem „Primitiven“ ohne weiteres das Ursprüngliche zu finden. Es ist ja an sich schon sehr schwierig, historisch festzustellen, was eigentlich „primitiv“ ist und mit Sicherheit zu sagen, ob das „primitive“ Geistesleben, welches wir irgendwo antreffen, schon eine frühe, höhere Kultur hinter sich hat, oder tatsächlich „primitiv“ ist. Mit dem Ausdruck „primitives Geistesleben“ meinen wir in der Folge nur eine bestimmte religiöse Lebenshaltung, welche sich auf einem eigentümlichen, vom unsrigen stark verschiedenen Denken aufbaut, das wir überall bei den unkultivierten Völkern, in größerem oder geringerem Maße aber auch bei denen des Altertums finden und das sogar in unserem eigenen Geistesleben unter der Oberfläche fortlebt. Wie dieser primitive Geistestypus aussieht, wird sich erst im Laufe unserer Untersuchung allmählich zeigen können. Er läßt sich besser psychologisch als historisch abgrenzen. Unsere ganze Aufmerksamkeit ist ihm gewidmet, weil wir überzeugt sind, daß nur aus dem Gegensatz und der Wechselbeziehung zwischen „primitivem“ und „modernem“ Menschen ein richtiges Verständnis unseres geistigen und religiösen Lebens hervorgehen kann.

Sollte uns daher in der Folge das Wort „ursprünglich“ entschlüpfen, so weiß man, daß wir nicht vorgeben, den historischen Ursprung eines Phänomens entdeckt zu haben, sondern nur eine Erscheinungsform desselben, welche wir, in unserem Bestreben zu ordnen und verständliche Beziehungen aufzufinden, anderen Formen voranstellen. Wir suchen nicht die chronologische, sondern die verständliche Reihenfolge. Wir suchen nicht die Religion Adams oder das Opfer Kains und Abels. Wir trachten vielmehr danach die Phänomene, welche wir vorfinden und ihre gegenseitigen Beziehungen uns verständlich zu machen. Daß wir uns dabei nicht losmachen können von der Beschränktheit unseres Verstandes, unseres Gesichts- und Erfahrungskreises, ist ein wichtiger Umstand, den wir klar ins Auge fassen müssen. Hat unsere Untersuchung den

Zweck, eine Brücke zu schlagen zwischen der Geschichte, die Tatsachen feststellt, und der Psychologie, welche die religiöse Erfahrung zu beschreiben sucht, so ist es unsere Aufgabe, die religiösen Gegenstände zu untersuchen, um die religiöse Erfahrung, welche ihnen zugrunde liegt, aufzufinden, mit andern Worten, um den Erfahrungsinhalt der Phänomene festzustellen und den psychischen Kern der Phänomene herauszuschälen. Dann aber kann unsere Methode nichts anderes sein als ein fortwährender Vergleich, eine unaufhörliche Konfrontierung dessen, was die Geschichte lehrt bezüglich der religiösen Erfahrung anderer Völker, Zeiten und Personen, mit dem, was wir aus eigener Erfahrung kennen. Wir können dem Fremden nur näherkommen durch Vergleich mit Eigenem. Wollen wir nicht schließlich eine leere Abstraktion oder ein totes Faktum in der Hand halten, so müssen wir den religiösen Begriff, den wir in der Geschichte finden, in einer Weise darstellen, daß wir ihn sehen in uns „verständlicher Beziehung", in einem psychischen Komplex, der uns, wenn er schon nicht in unserem Seelenleben auf genau dieselbe Art existiert, jedenfalls etwas zu sagen hat, mit einem Worte Useners: verwandte Saiten schwingen macht. Das „Kenne dich selbst" steht also bei unserer Untersuchung an erster Stelle. Statt in das Wesen[1] der Phänomene einzudringen, würden wir für immer an ihrer Außenseite stehen bleiben, wenn wir nicht versuchten, dasjenige, was in ihnen dem eigenen Geistesleben verwandt ist, nachzuempfinden, uns darin einzufühlen, einzuleben.

Man kann diese Methode gefährlich nennen. In gewissem Sinne ist sie das auch. Sie bleibt es selbst dann, wenn man sich klar gemacht hat, daß das hier befürwortete psychologische Verfahren nichts zu schaffen hat mit dem Hinsetzen eines religiösen oder wissenschaftlichen Dogmas, das von vornherein als ausgemacht gilt, in der Absicht, die Tatsachen bloß auf ihre Übereinstimmung mit ihm zu untersuchen; daß es sich hier handelt, nicht um Gutheißen oder Verwerfen, sondern um Verstehen. Dennoch, — wenn man nicht etwas Gefahr mit

[1] „Wesen" ist hier natürlich nicht gemeint im erkenntnistheoretischen oder gar metaphysischen Sinne, wie in der „Phänomenologie" Husserls oder Schelers, sondern rein psychologisch: das tiefste, dem Phänomen zugrunde liegende Erlebnis.

in den Kauf nehmen will, soll man Psychologie und Geschichtsschreibung lieber ganz aufgeben und sich beschränken auf Statistik und Chronik, auf Katalogisierung und Annalistik. Man geht dann sicher, nur daß man nicht sehr weit geht; man gebärdet sich aus purer Streng-wissenschaftlichkeit nur noch streng, nicht mehr wissenschaftlich.

Glücklicherweise sehen wir, wie auch die allgemeine Psychologie sich seit kurzem abwendet von dem Verfahren einer bloßen rationell-kausalen Klassifizierung der Tatsachen und sich bewegt in der Richtung eines intuitiven Verstehens ihres Hintergrundes. Karl Jaspers unterscheidet die kausalen von den verständlichen Zusammenhängen. Nach seinem Vorbild sagt der holländische Psychopathologe L. Bouman: „Müßten wir ein Beispiel aufstellen von dem Unterschied zwischen dem rationellen Begreifen und den verständlichen Zusammenhängen, so könnten wir mit Simmel hinweisen auf die Differenz zwischen dem Verstehen dessen, was jemand sagt und dem Verstehen des Redners. Die Gedankeninhalte lassen sich nämlich auf zweierlei Art verstehen. Man kann sie mit den Regeln der Logik vergleichen und dann schließen, daß die Inhalte sich, entsprechend diesen Regeln, aus einander ergeben. In diesem Falle sprechen wir von einem rationellen Verständnis der Zusammenhänge. Man kann ihnen aber auch ganz anders gegenüberstehen. Man kann dem Redner so gegenüber stehen, daß man sich in seine Stimmung, seinen Wunsch, seine Befürchtungen hineindenkt und die Gedankeninhalte mit diesen Stimmungen, Wünschen, Befürchtungen vergleicht." Beide Methoden haben ihr eigenes Recht und ihren eigenen Nutzen. In unserem Falle entspricht der ersten die eigentlich historische Untersuchung, der zweiten die phänomenologische.

Ganz gewiß, beim Bestreben sich in das fremde Geistesleben hineinzuversetzen, es nachzuempfinden und einzufühlen, begegnet man der Schwierigkeit, daß auch die intensivste Einfühlung und die genaueste Introspektion von diesem Leben gewisse Bestandteile nur in schwacher rudimentärer Form, andere vielleicht gar nicht im eigenen Leben auffinden können. Dennoch ist diese Schwierigkeit eine andere und geringere als man oft meint. Eine andere, weil es sich hier nicht handelt um eine Schwie-

rigkeit, welche ganz besonders unserem Forschungsgebiete anhaftet, sondern um die allgemeine Ratlosigkeit, in der jeder Mensch sich befindet, sobald er gewahrt, daß jeder andere Mensch in der Tat ein „Anderer“ ist, mit eigenen Gefühlen, Gedanken und Trieben, und daß verfängliche Worte zwischen ihm und dem Andern nur eine schwankende Brücke zögernden, annähernden Verstehens schlagen können. Es leugnet aber wohl niemand, daß dieser „Andere“ dennoch ein Verwandter ist, und man wird sogar zugeben können, daß es auch in diesem Sinne nichts Menschliches gibt, das uns ganz und gar fremd wäre. — Die Schwierigkeit ist aber auch geringer als es den Anschein hat: es scheint nämlich oft, als hätte unser Verstehen einen größeren Wirkungskreis als denjenigen, der das selbstdurchlebte, immerhin bewußt durchlebte, umschließt. Auch das anscheinend ganz Fremde findet oft in einem geheimen Winkel unserer Seele ein schwaches Echo. Wiederum Usener sagt mit Recht, daß das Menschliche, wie fern es uns auch liegen möge, uns dennoch immer verwandt ist, daß wir uns selbst zum Verständnis des Fremden erziehen können, und so das in unserer Seele Ruhende wecken.

Wir wollen also die Gefahren unserer Methode in den Kauf nehmen und, mit den sorgfältig untersuchten Tatsachen vor Augen, zu ihrem psychischen Kern durchzudringen suchen. Klare Einsicht in unser eigenes Sein kann uns dabei, da wir ja der Introspektion nicht entraten können, nur fördern und uns davor bewahren, daß wir einerseits uns einer dogmatischen Konstruktion nach eigenem System hingeben, anderseits auf den naiven Wahn einer „Objektivität“ im naturwissenschaftlichen Sinne verfallen. Wir werden mit unserer Methode auch nicht so leicht den Schulen der Forschung zum Opfer fallen, welche in verführerischer und oft blendender Weise die Erklärung der Religion aus einem einzelnen Phänomen abstrahieren: sei es der Mythus oder die Lehre oder der Kult. Noch ferner liegen uns diejenige Arten der Forschung, welche die religiösen Phänomene vorzugsweise erklären aus an sich sehr wichtigen nichtreligiösen Erscheinungen: die Natur, die menschliche Gesellschaft, die primitive Wissenschaft usw. Wir geben den Einfluß dieser und ähnlicher Faktoren auf die Religion ohne weiteres zu, suchen aber das

Wesen religiöser Phänomene vor der Hand lieber in der Religion selbst, welche, seit Schleiermacher, vielleicht ein gewisses Recht hat auf eine „eigene Provinz“ im Geistesleben.

Über die Methode der Geschichtsschreibung, Psychologie und Phänomenologie wäre noch manches zu sagen. Wir beeilen uns aber, um zu den Phänomenen selbst zu kommen. Wollen wir doch eigentlich nichts anderes, als eine Geschichte, welche sich ihrer Faktoren bewußt ist, und bedürfen einer bestimmten psychologischen Methode nur deshalb, weil ohne sie sogar die einfachste Ordnung der Tatsachen entweder zu einem arbiträren, verkappten System mit ebensowenig zugestandenen wie bewiesenen Voraussetzungen, oder zu einer toten Inhaltsangabe wird.

Literatur. Übersichten der Allgemeinen Religionsgeschichte: *P. D. Chantepie de la Saussaye,* Lehrbuch der Religionsgeschichte, 3. Aufl., Tübingen, 1905, 2 Bände (4. Aufl. von *A. Bertholet* und *E. Lehmann*, im Erscheinen). *Tieles* Kompendium der Religionsgeschichte, bearbeitet von *N. Söderblom,* 2. Aufl., Berlin, 1922 (die beste kleinere Übersicht). *Alfred Jeremias,* Allgemeine Religionsgeschichte, 2. Aufl., München, 1923 (zu wenig über die Primitiven, zu viel über die Babylonier). *Sal. Reinach,* Orpheus. Histoire générale des religions, Paris (sehr wenig vorurteilsfrei, glänzend geschrieben). *H. Th. Obbink,* Godsdienstwetenschap, Groningen, 1920 (kleines Lexikon). *J. G. Frazer,* The Golden Bough, 3. Aufl., London, 12 Bände, letzter Band 1915 (aus einer Monographie ist dieses Werk in den verschiedenen Auflagen allmählich zu einem äußerst umfassenden Kompendium von Riten, Mythen usw. herangewachsen); auch in Abridged Edition, in einem Bande, 1923.

Hilfsmittel: *A. Bertholet,* Religionsgeschichtliches Lesebuch, Tübingen, 1908. *Edv. Lehmann* und *Hans Haas,* Textbuch zur Religionsgeschichte, 2. Aufl., Leipzig, 1922. *Hans Haas,* Bilderatlas zur Religionsgeschichte, Leipzig, 1924 (in Erscheinung begriffen). *C. Clemen* u. A., Religionsgeschichtliche Bibliographie, Leipzig, erscheint von 1914 an.

Einführungen in die Religionsgeschichte: *C. P. Tiele,* Inleiding tot de godsdienstwetenschap, 3. Aufl., Amsterdam, 1900, 2 Bände (deutsche und englische Übersetzung; in mancher Hinsicht veraltet). *Karl Beth,* Einführung in die vergleichende Religionsgeschichte, Leipzig, 1920 (die beste kleinere Einführung). *René Dussaud,* Introduction à l'Histoire des Religions, Paris, 1914. *F. B. Jevons,* An introduction to the history of religions, London, 1896.

Eigentliche Phänomenologie: *Edv. Lehmann*, Die Erscheinungswelt der Religion, in: Die Religion in Geschichte und Gegenwart, Band 2, Tübingen, 1910 (vortreffliches Schema). *P. D. Chantepie de la Saussaye*, Lehrbuch der Religionsgeschichte, 1. Aufl., Freiburg i. Br., 1887, Band 1 (stark veraltet, aber von klassischem Wert). *W. Wundt*, Völkerpsychologie, Band 4—6, Mythus und Religion, 2.—3. Aufl., Leipzig, 1914—1920 (sehr ausführlich).

Religionspsychologie: *William James*, The varieties of religious experience, London (mit Recht berühmt: deutsche Übersetzung von Wobbermin); *T. K. Oesterreich*, Einführung in die Religionspsychologie, Berlin, 1917 (ziemlich enttäuschend). Über verständliche Zusammenhänge: *K. Jaspers*, Allgemeine Psychopathologie, 3. Aufl., Berlin, 1923; *L. Binswanger*, Einführung in die Probleme der Allgemeinen Psychologie, Berlin, 1922.

Methode: *E. Bernheim*, Lehrbuch der historischen Methode, München, 1914. *N. Söderblom*, Natürliche Theologie und allgemeine Religionsgeschichte, Stockholm-Leipzig, 1913—14 (sehr wichtig für unsere Zwecke). *G. van der Leeuw*, Plaats en taak van de godsdienstgeschiedenis in de Theologische Wetenschap, Groningen, 1918. *R. Pettazoni*, Svolgimento e carattere della storia delle religioni. Bari, 1924[1].

[1] Die neueste Phänomenologie, von der Hand *Edv. Lehmanns* (im oben genannten Lehrbuch der Religionsgeschichte) erschien erst nach Abschluß dieser Einführung.

GOTT

§ 3. *DAS OBJEKT DER RELIGION. MANA.*

Wir bezeichnen in der Überschrift das Objekt der Religion der Kürze halber als „Gott“. Wir können aber diese Umschreibung vorläufig nur im umfassendsten Sinne anwenden und müssen absichtlich alle die Züge vergessen, welche die geläufige christliche oder gar griechische Gottesvorstellung aufweist. Weder Persönlichkeit noch sittlicher Charakter gehören mit Notwendigkeit zu einem Gegenstand der Frömmigkeit; dazu gehört nicht einmal eine scharf umrissene Gestalt. Wir dürfen daher nur dann über „Gott“ reden, wenn wir soviel wie nur irgend möglich beiseite lassen von all demjenigen, das für uns mit diesem Namen zusammenhängt. — Das Volk pflegt, wenn es seine ebenso unbestimmten wie entschiedenen Gefühle in Bezug auf das „Objekt der Religion“ äußert, zu sagen: „man soll ja an *etwas* glauben“ oder „*etwas* wird es doch wohl geben“. Dieses „etwas“ kann alles mögliche sein: sowohl der Gott der Kirche und der Bibel, wie auch ein Gespenst, sowohl das christliche Jenseits, wie auch die sittliche Weltordnung. Vorläufig gehen wir mit dem Volke und bleiben bei dem „etwas“, welches „es gibt“. Das besagt zwar nicht viel, aber schon „etwas“. Es spricht von einer von der alltäglichen sich abhebenden Sphäre, von einer Anordnung der Dinge, welche sich in irgendeiner Beziehung von der jetzigen unterscheidet. Keine Spur von einem übernatürlichen oder geistigen oder transzendenten Sein. Die Keime dieser Vorstellungen liegen aber schon in dem unbestimmten: es gibt etwas, etwas anderes. Dieses Andere braucht von den Dingen der gewöhnlichen Welt nicht gerade durch eine hohe Mauer getrennt zu sein, es gibt stufenweise Übergänge. Es ist aber da und es ist etwas *Anderes*. Es ist mächtig und der Mensch bedarf seiner oder

er muß es fürchten, muß auf jeden Fall mit ihm rechnen. Von einem „schlechthinigen Abhängigkeitsgefühl" ist natürlich noch nicht die Rede. Der Mensch kann sich des „etwas" bemächtigen, es beherrschen, es fast wieder vergessen. Bis es ihm wieder auffällt. Denn — wenn wir diesem „etwas" einen Namen geben dürfen, so muß es gewiß das „Auffallende" sein, das Außergewöhnliche. In diesem Sinne fängt die Religion in der Tat bei dem Staunen an. Beim Staunen über das Nicht-alltägliche, besonders Mächtige, Seltene oder außergewöhnlich Große.

Auch in anderem Sinne bewährt sich eine alte Meinung. Zwar in einer Weise, welche von den Vorstellungen ihres Urhebers sehr weit entfernt ist. Max Müller lehrte, daß der Mensch das Göttliche kennt, bevor er noch von Gott weiß, daß seine Seele sich neigte vor dem großen Unbekannten, ehe er noch Götter mit Namen nannte. Wir müssen absehen von der liebenswürdigen Romantik und von dem idealistischen Einschlag, welche dieser Überzeugung ihr charakteristisches Gepräge geben. Wahr ist jedenfalls, daß in einem sehr frühen Stadium religiöser Entwicklung der Mensch, der persönliche Götter noch nicht kennt, mit einer unpersönlichen *Macht* rechnet.

Im Jahre 1891 lenkte der englische Missionar Codrington in einem Buche über die Melanesier die Aufmerksamkeit der Forscher auf eine seltsame Vorstellung dieses ozeanischen Volksstammes, welche er als *Mana* bezeichnet fand. Er beschreibt *Mana* als eine Kraft, nicht materiell, aber auch nicht geistig in unserem Sinne; als „das Übernatürliche in gewissem Sinne", nämlich als das Außergewöhnliche, das, da der primitive Mensch nicht genau zwischen zwei Welten unterscheidet, bei ihm die Stelle des Übernatürlichen vertritt. Es macht einen Gegenstand, einen Menschen, ein Tier zu dem, was sie sind. Alles kann *Mana* besitzen; wenn etwas groß, kräftig oder gefährlich ist, so konstatiert man die Anwesenheit von viel *Mana. Die ganze melanesische Religion besteht darin, dieses Mana für sich selbst zu erlangen,* oder zu sorgen, daß es eigenem Vorteil dient. Man vergleicht diese Kraft am besten mit dem elektrischen Strom. Etwas kann mit *Mana* geladen sein: dann bildet sich Kraft in wohltätiger oder auch gefährlicher Richtung. Einerseits kann man viel damit erreichen, anderseits muß man sich sorgfältig davor hüten. Menschen

und Gegenstände mit *Mana* sind heiß, sagt man in Melanesien. Ein gewöhnlicher Obstbaum besitzt natürlich Kraft, man spricht aber nicht davon. Ein Obstbaum, der eine doppelte Ernte gibt, ist ein *Mana*-Baum. Im benachbarten Polynesien heißt eine Zahl über vierzig eine *Mana*-Zahl, eine „ganze Menge“ würden wir sagen. Man sieht, wie Codringtons Definition „das Übernatürliche in gewissem Sinne“ sich bewährt.

Bald nach dem Bekanntwerden dieser *Mana*-Vorstellung entdeckte man in den verschiedensten Teilen der Welt und in Religionen verschiedener Art und Zeit Vorstellungen, welche mehr oder weniger mit *Mana* verwandt waren. So fand man bei den nordamerikanischen Sioux das *Wakanda* als Bezeichnung für alles, was auffällt, was mächtig, heilig, alt, großartig, unsterblich ist. Man wendet *Wakanda* an auf Sonne und Mond, auf Fetische, Schmuck, bestimmte Bäume oder Plätze, auch auf den „großen Geist“, an den wir uns aus den Indianergeschichten unserer Jugend erinnern, der Gesetze gibt und der allmächtig ist. Das Pferd ist ein *Wakanda*-Hund, weil es verglichen mit dem Hunde so viel größer ist.—Die Irokesen ihrerseits kennen ein *Orenda* oder eigentlich viele *Orendas*, Kräfte, welche oft im Naturleben sich bekämpfen. Wer das größte *Orenda* besitzt, heißt Gott. Die Algonkins (Ost-Kanada) verehren *Manitu* und deuten mit diesem Namen sowohl den großen Geist an wie alles Außergewöhnliche. Ein *Manitu*-Beutel zum Beispiel ist der Zaubersack, welchen der Zauberpriester benutzt.

Nun wir doch einmal bei den Erzählungen unserer Kinderjahre angelangt sind, wollen wir in der Märchensammlung von „Tausendundeiner Nacht“ uns eine Kraft ansehen, *Baraka* genannt (von der Wurzel *brk*, segnen). Es ist wieder die unpersönliche Kraft, welche etwas macht zu dem, was es ist, welche zum Beispiel einen Heiligen heilig macht. Eine kranke Frau sucht zur Genesung das *Baraka* eines bekannten Heiligen. Ein moslemischer Student wird am fruchtbringendsten in Mekka studieren. Denn dort wird die Erwerbung von Kenntnissen erleichtert durch das *Baraka* der heiligen Stätte.

Wir lassen es bei diesen Beispielen vorläufig bewenden. Noch zwei Bemerkungen: In der Vorstellung dieser unpersönlichen Kraft, welche alles macht zu dem, was es ist,

liegt ein erster Anfang des Monismus oder Pantheismus. Wir wollen es so vorsichtig wie möglich ausdrücken: dieselbe Anschauungsweise, welche uns Moderne zu monistischen Pantheisten machen würde, führt den Primitiven zu der Vorstellung einer Kraft, welche wir heute mit dem zum Fachausdruck gewordenen Worte *Mana* andeuten. Es wäre nicht richtig, *Mana* zu beschreiben als eine *göttliche* Kraft, welche *alles* beseelt. „Göttlich" heißt zu viel, „außergewöhnlich" wird oft genügen, „geheimnisvoll" ist schon fast zu stark. „Alles" ist auch zu viel gesagt. Bei gewöhnlichen Menschen und Gegenständen wird die Macht nicht genannt. Der primitive Mensch ist kein Theoretiker. Die theoretische Frage nach der Universalität von *Mana, Wakanda* usw. wird noch nicht aufgeworfen. Das alles verhindert aber nicht, daß dieses Übernatürliche in gewissem Sinne, „qui est à la fois surnaturel et naturel, puisqu'il est répandu dans tout le monde sensible, auquel il est hétérogène et pourtant immanent" (Hubert-Mauß), zweifellos in einer Linie liegt mit unserem monistischen Pantheismus. Sobald man auf einer weniger primitiven Stufe schärfer unterscheidet, liegt auch größerer Nachdruck auf der Universalität der Macht: bei den alten Skandinaviern ist es die „Seele", welche dem Stein Härte gibt und den Vogel fliegen läßt, welche aber auch bewirkt, daß Steine und Vögel überhaupt existieren.

Eine zweite Bemerkung: *Mana* hat nur den Charakter des Außerordentlichen, nicht des Sittlichen. Mit *Mana*-Kraft heilt man auf Samoa, dem *Mana* schreibt man aber auch Unfälle zu. Im vergifteten Pfeil des Melanesiers steckt ebensowohl *Mana* als in den europäischen Heilmitteln, welche er von den Missionaren bekommt. Mit *Orenda* flucht und segnet man. *Nzambi,* eine halb persönliche *Mana*-Gottheit im Kongo, hatte für die Missionare den Vorteil, daß sie in ihrer Verkündigung seinen Namen abwechselnd für Gott und für den Teufel benutzen konnten. Welchen Eindruck dies auf die Eingeborenen machte, wird allerdings nicht gemeldet.

Diese Energie also, welche sich in verschiedenen Gegenständen oder Personen in größerem oder geringerem Maße festsetzt, unpersönlich, und — wie es sich für eine solche Kraft geziemt — amoralisch; dieser elektrische Strom, der — weil seine Anwesenheit nur bei ziemlich großer Stärke

zu konstatieren ist — einen „außergewöhnlichen“, mutatis mutandis, „übernatürlichen“ Charakter trägt, ist für die Forschung der Anlaß gewesen, diese erste Gottesvorstellung, welche wir behandeln, als *Dynamismus* zu bezeichnen.

§ 4. BRAHMAN. TAPAS.

Die „Macht“, nach Analogie von *Mana,* findet sich auch in den Religionen der Kultur- oder Halbkulturvölker. *Brahman* kennen wir als eine eigentümliche spekulative Größe der indischen Mystik. Nach Hermann Oldenberg, einem der besten Kenner der indischen Religionen, hat *Brahman* seine Wurzeln in derselben primitiven Vorstellung, von der wir sprechen. Es ist „zugleich das Vedawort und . . . die dem Vedawort im Gegensatz zum profanen Wort und auch dem Kenner und Besitzer dieses Worts, dem Brahmanen, im Gegensatz zum profanen Menschen innewohnende heilig-unheimliche Kraft“, . . . „das Fluidum . . . samt seiner Verkörperung, einerseits in heiligen Sprüchen, Zaubersprüchen und dergleichen Riten, anderseits in dem Stande der Brahmanen, welche jene Macht besitzen“.

Wir finden hier eine Art Differenzierung der Macht, welcher wir noch öfter begegnen werden. Wie die Macht *Kshatra* den Edelmann, Mitglied der zweiten Kaste, macht zu dem, was er ist, zum *Kshatriya,* so macht die Macht *Brahman* den Menschen zum Priester, zum *Brahmanen.* Die Waffen des ersteren, weltlich, sind Streitwagen, Panzer, Pfeil und Bogen; die des zweiten, geistig, das Opfergerät. Der Brahmane ist aber vor allem *Brahman*-Träger durch seine Kenntnis der heiligen Texte. Denn diese sind mit Macht „geladen“, starke, mächtige Worte (auch das *Orenda* der Irokesen kann „Lied“ bedeuten):

„Die Rede ist das *Brahman.*“

„Begrenzt sind die Rigverse, begrenzt die Gesangverse, begrenzt die Opfersprüche, aber eine Grenze des *Brahman* gibt es nicht.“

„Die Götter reden *Brahman.*“

Durch dieses „Machtwort“ (siehe auch § 27) im eigentlichen Sinne übt sein Träger eine geheimnisvolle, übernatürliche Macht aus. Nun tritt die indische Spekulation

auf und macht aus diesem primitiven *Mana* eine weltbewegende Kraft. Der Priester schirrt, nach dem Rigveda, durch sein *Brahman* dem Gott die langmähnigen Rosse für die Fahrt zum *Soma*-Mahl (dem Essen der Götterspeise). Durch das Machtwort, worüber er verfügt, und das er besonders bei dem großen Opfer ausspricht, regiert der Priester mit unpersönlicher, weder von Gott noch Menschen abhängiger Kraft, die ganze Welt. Göttergestalten und menschliche Persönlichkeit treten in den Hintergrund, die heilige Macht bewegt die Welt.

Dennoch kennt auch Indien einen persönlichen Gott, der kraft seines *Brahman*, seines *Mana* alles geschaffen hat und noch beherrscht: *Brahma*, welcher später mit Vischnu und Siva eine Trias bildet. Aber der indische Geist war zu sehr auf das Unpersönliche und Allgemeine eingestellt: Brahma fand eine Stelle in der großen Klasse der *dieux fainéants*.

Brahma, die unpersönliche Macht, aber ward in der indischen Spekulation zu der Macht, der Seele des Alls. So steht es dem *Atman* gegenüber, d. h. der individuellen Seele, dem Selbst, welches wiederum nach Auflösung in das All strebt. Ihren höchsten Sieg feiert diese mystische Spekulation, indem sie *Brahman* und *Atman*, All-Stoff und Ich-Stoff, in Eins zusammenfaßt und so vorschreitet zum All-einen. Scheinbar steht die Welt dem Ich, das Ich der Welt gegenüber; scheinbar nur, denn: *tat tvam asi*, du bist es selbst. — Auf einer anderen Entwicklungsstufe kehrt so die Auffassung, welche dem Brahmanen durch das Opfer weltbeherrschende Kraft zuspricht, zurück. Äußere und innere Macht sind eins.

So sehen wir wie eine *mana*artige Macht, sobald eine mehr theoretische Betrachtung sich des Praktisch-religiösen bemächtigt, in der Tat diejenigen monistischen Bestrebungen in immer stärkerem Maße aufzeigt, deren Möglichkeit wir, latent, schon im primitiven Stadium spürten. In der indischen Lehre von der Erlösung durch Erkenntnis der Einheit des scheinbar Vielen ist „*Brahman*, das Hauptwort des primitiven *Mana*-Glaubens zum Losungswort der Upanischaden und des idealistischen Monismus geworden". (Söderblom.)

Auch der praktische Weg zur Erlösung durch Askese, welcher in Indien wiederholt beschritten wurde, erfordert

eine unpersönliche Macht, als magisches Fluidum gedacht. Durch die Selbstkasteiung wird *Tapas,* Hitze, hervorgebracht (man erinnere sich an die melanesische Hitze bei *Mana*-Gegenständen), die sogar den Göttern bisweilen Schrecken einflößt. Wieder derselbe Hang zum Unpersönlichen, alles Getrennte in sich Vereinigenden.

§ 5. MANA ALS WELTGESETZ. TAO.

Die göttliche Energie, welche die Welt durchdringt, wird in manchen Religionen als Gesetz aufgefaßt. Man verstehe das richtig: Es ist hier nicht die Rede von einer Art Verfassung, gemäß welcher ein persönlicher Gott das All regiert; viel weniger noch von einem Gesetz im Sinne unserer Naturgesetze, einer abstrakten Formel, in welcher sich das Geschehen zusammenfassen läßt. Hier gilt es eine lebendige, göttliche Kraft, welche sich im festen, regelmäßigen Verlauf der Dinge offenbart.

Eine solche Weltenergie finden wir in China, in dem Lande, das so wenig wie das alte Rom seinen Göttern Gestalt zu geben vermocht hat. *Tao* heißt da das Gesetz, nach welchem sich alles vollzieht, der ewige Hintergrund aller Ereignisse, der tiefste Kern des Weltalls. „Die Norm des Menschen ist die Erde, die Norm der Erde ist der Himmel, die Norm des Himmels ist *Tao,* die Norm des *Tao* — sein eigenes Wesen" (Tao teh king). Man kann von dieser stillen Kraft nicht behaupten, daß sie etwas tut — das wäre zu persönlich gedacht — dennoch geschieht alles durch *Tao:* „Ewig ist *Tao* ohne (wu) Tun (wei), und dennoch gibt es nichts, das es nicht täte." Der amoralische Charakter *Taos* offenbart sich auch hier: alles geschieht von selbst, man braucht sich keine Mühe zu geben, denn — mystische Motivierung! — das Handeln schädigt die konzentrierte Heiligkeit: „Gerät das große *Tao* in Verfall, so gibt's Menschlichkeit und Gerechtigkeit; kommen Klugheit und Scharfsinn auf, so gibt's Heuchelei[1]." Die mystisch-quietistische Moral der göttlichen Energie, welche lautlos und tatenlos unter den Menschen wirkt, steht schroff gegenüber dem Moralismus des Konfuzius,

[1] Humanität und Gerechtigkeit, mit der hier auch verpönten Pietät, die typischen Tugenden des Konfuzianismus!

welchem Humanität, Pietät und vernünftiges Handeln alles galten, und der auch *Tao* zu einer zu lernenden Tugend machte.

In der Religion des Veda entspricht *Ṛta* dem chinesischen *Tao*-Begriff. Gottesgesetz und Weltlauf treffen zusammen: das sittliche Gesetz, welches die Götter geben, und das Naturgeschehen sind in demselben Prinzip begründet: „Euer Gesetz (*Ṛta*)“, so wird im Rigveda zu den Göttern gesagt, „das hinter dem Weltlauf (wiederum *Ṛta*) versteckt ist, steht ewig fest dort, wo sie die Sonnenrosse ausspannen.“ Das ist in demjenigen Teile des Himmels, wo gleichsam die Zentrale ist der ganzen Weltmaschinerie, das Herz des Alls. Man denkt sich das Lebensprinzip hier also genau so unpersönlich, nur weit mehr theoretisch als *Mana* und *Wakanda*. Die Götter, als deren Gesetz dieses Prinzip oft gilt, treten zurück vor ihrem eignen Gesetze. Es ist nicht gerade notwendig, daß sie verschwinden, ihre Rolle verliert aber sehr an Wichtigkeit. Das religiöse Sehnen des Menschen sucht hier nicht das persönlich göttliche Wohlgefallen, sondern die Ruhe der göttlichen, unerschütterlichen Regelmäßigkeit: „Sonne und Mond bewegen sich in regelmäßiger Folge, damit wir glauben können, o Indra.“ Auch dieser Typus des Glaubens kehrt auf moderneren Entwicklungsstufen zurück. Nicht das sittlich Gute, sondern das Angemessene, nicht das Recht, sondern das Regelmäßige wird hier vor allem gesucht. Die Moral besteht darin, daß man mit der Weltordnung übereinstimmt: „Wer an *Ṛta* festhält, gewinnt *Ṛta* wirklich, die Kraft des *Ṛta* ist ungestüm und kampflustig, *Ṛta* bezwingt auch die Macht des Feindes, die Erkenntnis des *Ṛta* tilgt die Falschheit.“

Auch der griechische Geist flüchtete sich aus der sittlichen Verzweiflung, in die ihn das willkürliche, allzu menschliche Regiment der schönen olympischen Göttergestalten gebracht, in die unpersönliche Sicherheit der allbeherrschenden göttlichen Energie. Der griechische „Fatalismus“ ist eine Fabel. Die Notwendigkeit, der wir bei den Tragikern begegnen, ist vielmehr eine lebendige Energie, nicht abstrakt, sondern sehr konkret in ihrer unpersönlichen Kraft: *to theion,* das Göttliche, neben *ho theos,* dem Gott. — Freilich ist die *Moira* anfänglich nur die göttliche Energie, so weit sie von einem bestimmten

Gotte ausgeht. Noch bei Aischylos stammt die *Moira* von Zeus, und in der Odyssee tötet die *Moira* der Götter die Freier der Penelope. Bisweilen wird die *Moira,* der Vorrat an Lebensenergie eines jeden Menschen, auch persönlicher gedacht: die drei *Moiren,* von denen Aphrodite, die Geburtsgöttin, als älteste genannt wird, gehören zu dem weitverbreiteten Geschlecht der Schicksalsgöttinnen, Feen usw., welche in Mythus und Märchen über das Leben irgendeiner Person zu wachen pflegen (im neugriechischen Märchen noch die *Mira).* Daneben aber bekam *Moira* eine ganz andere Bedeutung: in ihr fand der religiöse Grieche eine Einheit inmitten der verwirrenden Vielheit der Lokalnumina, welche, von den Dichtern klassifiziert und zu einer großen Familie geordnet, infolge der vielen bei einer solchen Vereinfachung nicht zu vermeidenden Gewalttätigkeiten und Ungehörigkeiten, nicht den Eindruck der Ruhe und der sicheren Kraft machen konnte. So wird *Moira* eine Parallele des *theion:* der Grund und Boden, worauf sich die individuellen Gottheiten bewegen. Aber eine noch wichtigere Rolle wird *Moira* zugeteilt: Um die vielen Lokalgötter und -göttinnen in ein System zu vereinigen, war es nötig, daß mancher poetische Mythus weit mehr der Einheit als der Sittlichkeit diente: Zeus, zum Beispiel, wurde gezwungen der Vater vieler Kinder, der Liebhaber zahlloser Frauen zu werden. Diese sich aus dem olympischen System ergebende Unsittlichkeit führte die tieferen Geister auf das Rätsel der Gottesherrschaft im allgemeinen: Wie ist es möglich, daß gute Götter Menschen und Welt so ungerecht regieren? Aus dieser Hiobsverzweiflung rettet sich bisweilen der Grieche in die sichere Gesetzmäßigkeit der unpersönlichen *Moira* und findet in ihrer Unempfindlichkeit sowohl für Aphrodite wie für Hera nicht nur eine Gewähr für die schließliche Einheit, sondern auch für den Sieg des Rechts in dieser zerrissenen und wirren Welt. In dieser Weise flüchtet sich Aischylos' Prometheus aus der Tyrannei des Zeus in eine gerechte Zukunft:

> Und wer beherrschet die Notwendigkeit?
> Die Moiren und die stets wachen Erinyen.
> Ist denn Zeus schwächer noch als ihre Macht?
> Auch er kann dem Verhängnis nie entflieh'n.

Wird hier das Weltgesetz zur Gewähr der Sittlichkeit, wir finden in Griechenland auch die andere Auffassung, nach welcher umgekehrt die Moral in dem Weltgesetz aufgeht. Die ionischen Philosophen, vor Sokrates, führten alles Geschehen zurück auf eine *archè,* eine Urkraft, welche zur gleichen Zeit Urstoff ist, eine Energie also, *Mana* auf einer anderen Entwicklungsstufe. Bei dem großen Denker Herakleitos von Ephesos wird dieser Kraftstoff zu dem All-einen, in dem jede Differenz sich aufgelöst hat. In endlosem Wechsel („alles fließt"), in regelmäßigen Übergängen, offenbart sich die Kraft als Leben. Sie tut dies nach bestimmten Gesetzen. Hinter der scheinbaren Geteiltheit und hinter dem Streit liegt die Harmonie verborgen; hinter der Bewegung die Ruhe. „Das auseinander Strebende vereinigt sich, und aus den verschiedenen Tönen entsteht die schönste Harmonie, und alles entsteht durch den Streit"; „aus allem eins und aus einem alles"; in regelmäßigen Perioden erglimmt das Weltfeuer und verlöscht wieder, immer dasselbe, geschaffen weder von Gott noch von Menschen. Tod und Leben sind nur Übergänge; auch sie sind eins: „Der Weg auf und ab ist ein und derselbe." Ewige Gesetzmäßigkeit: „Helios wird seine Maße nicht überschreiten; ansonst werden ihn die Erinyen, der Dike Schergen, ausfindig machen."

Noch in der stoischen Philosophie begegnen uns dieselben Gedanken und Vorstellungen, wenn das Gesetz, das Bestimmte *(Heimarmene)* als *Logos* des Kosmos gilt, „nach welchem dasjenige ward, was geworden ist; dasjenige wird, was wird; und dasjenige, was werden soll, werden wird" (Chrysippos). — Niemand aber hat die stille Kraft, die gesetzmäßig alles tragende und führende göttliche Energie besser und schöner beschrieben als Euripides:

Der du die Erde trägst, der auf der Erde
du deinen Sitz hast, unbegreiflich Wesen,
Gott, oder nenn' ich dich Naturgesetz,
nenn' ich dich Weltvernunft: ich huld'ge dir
anbetend, denn du führst geräuschlos wandelnd
das Menschenschicksal zu gerechtem Ziel.

(Übersetzt von Wilamowitz-Moellendorff).

§ 6. *MANASUBSTANZEN CHRISTLICH UND MODERN.*

Wir haben schon bemerkt, daß in der primitiven Vorstellung des *Mana* die Möglichkeit einer weit mehr als primitiven Entwicklung liegt. In mancherlei religiösen Kulturen begegnet uns die unpersönliche Macht, bald theoretisch begründet, bald als primitiver Überrest in einem nicht länger primitiven Ganzen. Die Vorstellung von einem göttlichen Leben als einer sowohl geistigen wie stofflichen Macht, eines Fluidums, welches von der Gottheit auf den Menschen, von dem begnadeten Menschen auf seinen Bruder übergeht, ist auch dem Kenner des Neuen Testamentes nicht fremd. Der Geist, das *Pneuma,* welches dort den Menschen zu einer neuen Schöpfung macht, ragt aber über die bloße Vorstellung der unpersönlichen, göttlichen Macht hinaus, insofern er mit Christus, dem Herrn, verbunden ist: der Herr ist der Geist (2. Kor. 3: 17). Dennoch wird hier das *Pneuma* richtig als Fluidum aufgefaßt: es macht den Menschen zu einem „neuen Menschen", einem „pneumatischen" Wesen. G. P. Wetter hat gezeigt, daß auch *Charis,* das, gewöhnlich mit „Gnade" übersetzt, so oft im Neuen Testament vorkommt, eine allgemeine göttliche Kraft bedeutet. Stephanus (Apostelgeschichte 6: 8) tut Wunder unter dem Volke, voll *Charis* und Kraft *(Dunamis).* Ist hier die Kraft noch, im allgemeinen Sinne, eine Wundermacht, welche Gott dem Menschen verleiht, Paulus verwendet *Charis* insonderheit für die Kraft des Glaubens; der Herr sagte zu ihm: Laß dir an meiner *Charis* genügen; denn meine *Dunamis* ist in den Schwachen mächtig (2. Kor. 12: 9). Auch hier aber bleibt die unpersönliche Macht mit dem persönlichen Gott verbunden, zumal mit der Person Christi: mit der *Charis* des Herrn Jesu Christi wird die Gemeinde begrüßt.

Geistliche Gaben wie *Pneuma* und *Charis* können von einem Individuum auf das andere übertragen werden (zum Beispiel durch Handauflegung). Das wird aber anders, sobald man die Kirche an sich als Eigentümerin der *Charis* betrachtet, im Sinne einer außergewöhnlichen Kraft, einer Sondergabe, ihr von Gott verliehen. Die altchristliche Kirche ist in dieser Hinsicht, wie in so mancher anderen, von der persönlichen Religion des Evangeliums und des Paulus auf die primitive Vorstellung der unpersönlichen

Kraft zurückgegangen. Gleichwie der primitive Mensch bei seiner Einweihung, der hellenistische Myste bei seiner Mysterienweihe aufs neue geboren und mit neuer Kraft ausgerüstet werden, so bekommt nun auch der Christ bei seiner Taufe Anteil an den Kräften, über welche die Kirche verfügt. Die römisch-katholische Sakramentslehre hat „die Gnade des Herrn Jesu Christi" fast wieder zu der unpersönlichen, geistig-stofflichen Kraft gemacht, deren man mehr oder weniger besitzen kann, und welche von der Kirche nach Belieben aus unerschöpflichem Reichtum gespendet wird.

Ein großer Teil der Menschheit hat zu allen Zeiten einen Vorrat unpersönlicher Kraft der lebendigen Persönlichkeit vorgezogen. Manche religiöse Bewegungen der Gegenwart sind nur Nuancierungen oder Entwicklungen des Machtbegriffs, vielfach umgebildet zu der Idee des Alleinen. Wir greifen aus der großen Menge der Beispiele, welche sich uns darbieten und deren wir in der Folge noch mehrere auf unserem Wege finden werden, ein einziges charakteristisches heraus: das in unserer Zeit viel gelesene und sehr einflußreiche Buch Ralph Waldo Trines: *In tune with the infinite*. Schon der Nebentitel ist vielsagend: Fülle von Frieden, Macht und Überfluß. Macht und Überfluß, welche hier gemeint sind, sind genau so wenig differentiiert als *Mana:* durch sie wird man sowohl fromm und gut wie gesund und glücklich. In der Harmonie mit dem Unendlichen erreicht man überirdische Seligkeit wie irdischen Wohlstand.

Ein Satz wie der nachstehende bedarf keiner Erläuterung: „In gewissem Sinne gibt es nichts im ganzen großen Weltall als *Gesetz*. Ist das richtig, so muß es notwendigerweise im Hintergrund eine *Macht* geben, welche die Gesetze gemacht hat, und zwar eine Macht, größer als diese Gesetze." Diese Kraft nennt Trine Gott. Das Leben Gottes und der Menschen ist im Grunde dasselbe: es unterscheidet sich nur graduell; es gibt ja nur e i n e Kraft. Die Kraft des Menschen ist ein Reservoir im Tale, das seinen Wasserbedarf erhält aus einem unerschöpflichen Reservoir auf dem Bergabhang: Gott. Das Wasser ist dasselbe, nur die Quantität ist verschieden. Kann es eine bessere Umschreibung von *Mana* geben? Die primitiven Gedanken

kehren jederzeit, auch in unserer modernsten Religion, zurück.

Literatur. *N. Söderblom,* Das Werden des Gottesglaubens, Leipzig, 1916 (wohl die wichtigste Schrift der letzten Decennien). *R. R. Marett,* The threshold of Religion, 2. Aufl., London, 1914 (kurze, sehr gehaltreiche Aufsätze). *P. Saintyves,* La Force magique, Paris, 1914. *K. Beth,* Religion und Magie bei den Naturvölkern, Leipzig, 1913. *J. J. M. de Groot,* Universismus, Berlin, 1918 (über T a o). *H. Oldenberg,* Die Religion des Veda, 2. Aufl., Stuttgart-Berlin, 1917 (über B r a h m a n und Ṛ t a). *G. P. Wetter,* Charis, Leipzig, 1913. *R. W. Trine,* In tune with the Infinite, London.

§ 7. FETISCHISMUS. AMULETT UND RELIQUIE.

Kinder beklagen sich über das stolze Wesen und den Dünkel der Erwachsenen. Diese meinen sogar, daß sie ein ausschließliches Anrecht auf den lieben Gott haben. Ich habe — sagt Hans, der älteste Knirps — ihn zwar noch bei keinem der Erwachsenen gesehen, aber das eben ist das Bedenkliche. Die Erwachsenen, in ihrer Zerstreutheit und unter ihren vielen Geschäften, könnten den lieben Gott leicht verlieren. Sie kümmern sich ja herzlich wenig um ihn. Da müssen wir Kinder schon eingreifen. Denn den lieben Gott kann man nicht entbehren. Wir sind unser sieben. Jedes soll einen Tag lang den lieben Gott tragen, er ist dann die ganze Woche bei uns, und man weiß zu jeder Zeit, wo er sich befindet. Wie aber seiner habhaft zu werden? Nichts einfacher! Jedes Ding kann der liebe Gott sein. Wenn man es dem Dinge nur sagt . . . Die Kinder einigen sich auf den Fingerhut der Mutter, der wie Silber funkelt: weil er so schön ist, wird er der liebe Gott. Alle Kinder tragen ihn abwechselnd einen Tag lang. Bis die kleine Marie den lieben Gott verliert . . .

Dies ist eine kleine Geschichte von Rilke. Sie enthält die Psychologie des Fetischismus. Jedes Ding kann Gott sein. Wenn man es dem Dinge nur sagt. Und vorzüglich, wenn es schön funkelt. Wie wunderschön, Gott in der Tasche tragen zu können!

Jetzt noch eine Geschichte. Ein afrikanischer Neger erzählt: „Wenn einer der unsrigen eine wichtige Unternehmung geplant hat, geht er auf die Suche nach einem Gotte, der sie begünstigen soll. Er wählt zu diesem Zwecke den ersten Gegenstand, welcher sich zeigt: Hund, Katze

oder ein anderes Tier, oder auch einen unbeseelten Gegenstand, der ihm unterwegs aufstößt: einen Stein, ein Stück Holz oder ähnliches. Er bietet diesem neuen Gott sofort ein Geschenk an und legt das Gelübde ab, ihn auf immer zu verehren, falls seine Unternehmung wohlgelingt. Wenn er Erfolg hat, ist es klar, daß er einen hilfreichen Gott entdeckt hat, dem er täglich mit Opfern seine Dankbarkeit zeigen wird. Schlägt seine Unternehmung fehl, so wird der neue Gott als wertlos verworfen, wieder zu dem, was er ursprünglich war." — Ein anderer Neger tritt bei einer wichtigen Expedition auf einen Stein, sagt: Ho, bist du da? und nimmt den Stein mit, der ihm Erfolg bringt.

Der Mensch sucht Kraft zur Erreichung seiner Zwecke. Er geht in die Welt hinaus, um etwas zu finden, das mit Kraft geladen ist, und das er am liebsten mit sich führt. Von einem „Gott" im Sinne der homerischen Griechen oder gar von einem Geist ist hier nicht die Rede: es handelt sich bloß um die Vermehrung des eigenen Kraftbesitzes durch den Vorrat irgendeines anderen. Daher kommt es, daß man sich seinen Fetisch auch selber machen kann. Bekannt sind die Fetische der afrikanischen Neger. Von ihren Gebräuchen stammt auch das Wort (*feitiço, factitius,* künstlich). Man hat seither unter diesem Ausdruck fast das ganze große Gebiet des Tier- und Geisterkultus begriffen, es mag aber erwünscht erscheinen, ihn zu beschränken auf den Kultus mit Kraft geladener Gegenstände. Solche Kraftzentra helfen nicht nur dem einzelnen Menschen, sondern auch der Familie, dem Staat. Wie die Kraft des einzelnen sich ansammelt in dem Fetisch, so ist die Kraft einer Familie, eines Stammes, eines Staates, oft verknüpft mit bestimmten heiligen Gegenständen. In den malaiischen Familien Indonesiens werden *Pusaka,* oft geringfügige Gegenstände aller Art, als Heiligtümer von Geschlecht auf Geschlecht vererbt. In Dänemark erzählt man von der Familie Rantzau, daß ihr Wohlergehen an etliche Erbstücke gebunden ist: an einen goldgestickten Rock und einen goldenen Säbel, welch letzteren eine Gräfin Rantzau einst von den Unterirdischen als Lohn für Geburtshilfe bekommen hatte. Kleider und Waffen spielen auch in der germanischen Heldensage die Rolle der Kraftträger, Glückbringer. Man erinnere sich nur der vielen Schwerter mit schönen Namen: Nagelring, Mimung,

Eckesax, Excalibur, welche die Helden Dietrich, Siegfried Wieland oder Arthur unbesiegbar machen.

Ein Staatsfetisch ist das Palladion, die kleine Statue der Pallas, halb Stein, halb Weib, von der das Heil der Stadt Troja abhängt. Wird das Palladion geraubt, so muß Troja fallen. Die malaiischen Stämme im indonesischen Archipel binden das Heil des Stammes an ihre *Kebesaran* (das Wort bedeutet Größe oder Macht), eine Art Reichsinsignien. Die Reichsherrschaft ist in ihnen konzentriert. Wer sie besitzt, hat die Macht im Lande. Bei Gelegenheit einer Empörung wider die niederländische Autorität in Luwu (Celebes) war der Widerstand gebrochen, sobald es dem niederländischen Befehlshaber gelungen war, sich der Reichsinsignien zu bemächtigen. Man weiß, welch einen vernichtenden Eindruck der Verlust der Bundeslade auf die Israeliten machte. Die Amandebele, ein südafrikanischer Stamm, können nicht glauben, daß ihr *Mamchali*, ein kleiner Korb ohne Öffnung, Palladium des Reiches, vernichtet ist. Sie sind fest überzeugt, daß er noch existiert, irgendwo in einem anderen Lande verborgen! Und — damit wir sehen, wie diese Art Vorstellungen überall und zu allen Zeiten verbreitet ist — man kann zum Beispiel in Rankes *Weltgeschichte* lesen, wie die *Insignia* des heiligen römischen Reiches als ein Heiligtum betrachtet wurden, das zu begrüßen man in Prozession auszog. Der Tag, an dem sie dem Volke gezeigt wurden, galt als Festtag. In den endlosen Streitigkeiten zwischen den verschiedenen Bewerbern um die Kaiserkrone war es deshalb sehr wichtig, wer sich in dem Besitz von Reichsapfel und -Krone, von Schwert und Szepter befand.

Unter der Regierung des römischen Königs Numa soll ein Schild vom Himmel gefallen sein. An der Stelle, wo er sich befand, so wußte der orakelkundige und schlaue König, würde die Oberherrschaft ruhen. Damit nicht ein Eroberer den Schild und seinen Wert erkennen und ihn als Beute mitschleppen würde, ließ man elf gleichförmige Schilde hinzu verfertigen. Mit diesen Schilden verehrte man zu Rom eine Lanze, „das Bild des Mars". Mars ist der Gott des aufblühenden jungen Lebens, wie es sich im Frühling in der Natur, welche grünt, und beim Römer, in dem die Lust zu neuen Feldzügen sich zeigt, offenbart. Eine Lanze ist ein eigenartiges Götterbild. Es ist vielmehr

ein *dieu-fétiche*. In alten Zeiten begab sich der Feldherr vor Beginn des Krieges in das Heiligtum des Mars, bewegte die heiligen Schilde, berührte dann die Lanze und sagte: Mars, wache! Diese Waffen heißen *pignora imperii*, Pfänder des Reichs. — Man kann verstehen, wie besonders Waffen zu einem solchen Stammes- oder Staatsfetisch wurden. Die Waffe hat von jeher auf den Menschen einen geheimnisvollen Eindruck gemacht, als sei ihre Wirkung größer als die Kraft dessen, der sie führte. Es mußte eine außergewöhnliche, übernatürliche Macht die Hand im Spiele haben, wie auch bei den verschiedenen Geräten des Handwerks und des Ackerbaus. Der primitive Mensch sieht alles magisch: auch was er selber tut, geschieht durch die Einwirkung einer geheimnisvollen Energie. Und voll Staunen über die Fähigkeiten seiner Werkzeuge neigt sich der Mensch vor seinem eigenen Erzeugnis. Bei den Toba-Batak (Sumatra) opfert der Schmied seinen eisernen Geräten, der Fischer seinem Kanu, der Jäger seinem Gewehr, der Zimmermann seinen Werkzeugen. Der Javaner bringt einem Schubkarren Blumen dar, auch einem Brückenbalken usw. Die afrikanischen Ewe opfern der Axt und der Säge. Wir sehen hier eine Verehrung der Lebensenergie, in ihrer Naivität ebenso rührend wie das Bestreben, den Gott-Fetisch so nahe wie möglich zu haben.

Von diesem Streben zeugen auch die *Amulette*, welche bei vielen Völkern zu allen Zeiten vorkommen. Sogar der moderne Mensch empfindet das Bedürfnis, eine schützende Energie sich nahe zu wissen. Als Paris von den Deutschen beschossen wurde, trieb man in der Stadt einen lebhaften Handel mit zwei Püppchen aus Glasperlen, Nénette und Rintintin, als Schutz gegen Bomben. Unsere Flieger schützen ihre Maschine durch einen kleinen Bären, unsere Automobilfahrer durch eine kupferne Fratze. Das müde Lächeln unsrer modernen Zeit ironisiert diese primitiven Überreste und bewundert sie gleichzeitig. Rilkes Fingerhutgott kommt auch noch bei Erwachsenen vor.

Eine andere Form des Fetischmus ist der *Reliquienkult*. Die in dem Gegenstand angesammelte Kraft ist diejenige eines Menschen, der sehr viel *Mana* besessen hat. Im Christentum heißt ein solcher ein *Heiliger*, im Islam ein *Weli*, bei den alten Griechen ein *Heros*. Die Gebeine des athenischen Helden Theseus wurden von Skyros in seine

Vaterstadt gebracht. Das Heil einer Stadt hängt an dergleichen Überresten, in denen die Macht des großen Mannes konzentriert ist. Dieser Macht wegen verlangen die Athener in des Sophokles' Tragödie, daß Oedipus in der Nähe ihrer Stadt, auf Kolonos, bestattet werden soll. Dieser Macht wegen — und weil jede Stadt gerne etwas Gutes für sich hat — sind die irdischen Reste der römisch-katholischen Heiligen oft in so viele Teile geteilt. Aus diesem Grunde streitet man sich um den Besitz einer Reliquie. Die Renaissance, welche ja ihre Heiligen vorzüglich unter den Heiden suchte, wandte bei den alten Griechen und Römern manchmal sehr primitive Mittel an: Alphons der Große von Neapel brachte mit Mühe einen Armknochen des Livius, der den Venetianern gehörte, in seinen Besitz. Und wie beim Humanismus kommen auch beim Methodismus bisweilen primitive Gepflogenheiten vor: wenn heutzutage Billy Sunday, der amerikanische Volksprediger, in der glühenden Begeisterung seiner Predigt einen Küchenstuhl zugrunde richtet — und das scheint öfter zu passieren — so kämpfen die Männer in den vorderen Reihen wütend um die Reste; mit einem Stuhlbein oder dem Stück einer Lehne gehen sie fröhlich nach Hause. Wobei ohne Zweifel der Gedanke vorherrscht, daß Kraft — hier im primitiven wie im modernen Sinne — doch das Höchste sei.

§ 8. NATURISMUS. BÄUME UND PFLANZEN. STEINE UND BERGE. FEUER UND WASSER.

Die Zeit ist wohl für immer vorbei, daß man, unter dem Eindruck der eben ans Licht gezogenen Schätze der indischen, vedischen Mythologie, alle religiösen Vorstellungen aus Naturerscheinungen erklären zu können glaubte. Die Zeit ist vorüber, daß jeder Gott unfehlbar ein Sonnen- oder Mondgott, jede Göttin das personifizierte Morgenrot, alle Geister Wolken sein mußten. Die Zeit ist vorüber, da man den Baumkultus zu erklären suchte als die Verehrung des himmlischen Baumes, dessen Blätter Wolken, dessen Äste Sonnenstrahlen und dessen Früchte Sterne sind. Und auch *die* Anschauung ist wohl tot und begraben, nach der die ganze Religion oder jedenfalls die Mythologie zurückgeht auf die Tatsache, daß alle Sprachwurzeln persönliche Handlungen ausdrücken, so daß man von dem

Meere nur sagen kann, daß es sich kräuselt, von dem Winde, daß er weht, wenn man sich eines uneigentlichen Ausdruckes bedient, welcher, buchstäblich genommen, ein persönliches Agens voraussetzt. Infolgedessen und infolge eines seltsamen Mißverständnisses, welches die ältesten Menschen dazu brachte, diese Umschreibungen buchstäblich aufzufassen, hätte man also im Meer, im Wind usw. wirkliche Personen gesehen. Eine Spracheigentümlichkeit kann aber keine Religion schaffen, selbst dann nicht, wenn ihr ein freundliches Mißverständnis zu Hilfe kommt. Eine „Sprach- oder Gedankenkrankheit" ist eine zu wunderliche und komplizierte Tatsache, um sie an die Spitze einer vorausgesetzten Entwicklung zu setzen. Wichtiger ist, daß man heutzutage immer weniger versucht, die Religion zu erklären aus nicht-religiösen Faktoren, *in casu* aus dem Triebe, die Naturerscheinungen zu verstehen. Man fängt neuerdings wieder an zu verstehen, daß das religiöse Bewußtsein des Menschen sich zwar zu allen Zeiten auf die Natur eingestellt hat, aber nur, um aus der Natur gerade das herauszugreifen, was nicht für jedermann sichtbar ist. Die Religion sucht den göttlichen Hintergrund der Erscheinungen, nicht die Natur an sich, sondern Gott in der Natur. Auch die religiöse Spekulation, diejenige der jonischen Naturphilosophen zum Beispiel, richtet sich darauf. Thales, Anaximenes und Herakleitos waren gewiß keine modernen Naturforscher, die alles aus Wasser, Luft oder Feuer „erklärten": auch waren sie keine Verehrer der Elemente als solche; ihre *archai*, die Kraftstoffe, auf welche sie das Weltgeschehen zurückführen, waren sowohl der Urstoff wie das Prinzip und die göttliche Energie. Es handelt sich in der „Naturreligion" — wenn wir den Ausdruck verwenden dürfen — immer um den letzten Grund, um die Quellen des Naturlebens, gerade so wie bei Goethe, der vielleicht am besten gewußt hat, was Naturreligion ist:

> Wo faß ich dich, unendliche Natur?
> Euch Brüste, wo? Ihr Quellen alles Lebens,
> an denen Himmel und Erde hängt,
> dahin die welke Brust sich drängt.

„Feueranbeter" oder „Sonnenanbeter" im landläufigen Sinne hat es nie gegeben, weder unter Modernen noch unter Primitiven.

So sieht der religiöse Mensch in Bäumen und Pflanzen nicht Naturgegenstände, sondern er betrachtet sie in unmittelbarer Beziehung zum menschlichen Leben, als Parallele und Gewähr seiner Kontinuität. „Aus der Beobachtung des Wachstums schloß der Urmensch auf Wesensgleichheit zwischen sich und der Pflanze; er maß ihr eine der seinigen ähnliche Seele bei", sagt Wilhelm Mannhardt in seinen berühmten Ausführungen über Baumkultus. In Niederländisch-Indien hält man den Seelenstoff (siehe § 20) der Pflanze für nicht wesentlich verschieden von dem des Menschen. Dasselbe Wort wird als Bezeichnung der Reis- wie der Menschenseele verwendet. Daher die Vorstellung der *Lebensbäume.* Bei der Geburt eines Kindes wird ein Baum gepflanzt: Kind und Baum wachsen miteinander, das Leben beider ist miteinander verwachsen; Gedeihen und Schwinden, Leben und Sterben des einen gilt auch dem anderen. Man findet diese Vorstellung in germanisch-slawischen Volksbräuchen und -erzählungen; man findet sie in so verschiedenen Weltteilen wie Westafrika und Indonesien, Neuguinea und Loango. Der gemütliche und nüchterne Hebel beschreibt in seinem *Schatzkästlein des rheinischen Hausfreundes,* indem er das kleinbürgerliche Ideal seines Adjunkten zeichnet, in Wahrheit die Reste der Vorstellung, derzufolge das Leben des Menschen und des Baumes zusammengehören: „Wenn ich mir einmal so viel erworben habe, daß ich mir ein eigenes Gütlein kaufen und meiner Frau Schwiegermutter ihre Tochter heiraten kann, und der liebe Gott beschert mir Nachwuchs, so setze ich jedem meiner Kinder ein eigenes Bäumlein, und das Bäumlein muß heißen wie das Kind, Ludwig, Johannes, Henriette, und ist sein erstes eigenes Kapital und Vermögen, und ich sehe zu, wie sie *miteinander wachsen* und gedeihen und immer schöner werden und wie nach wenig Jahren das Büblein selber auf sein Kapital klettert und die Zinsen einzieht." Das in so manchen Literaturen vorkommende Gleichnis, welches das Weib einem fruchtbaren Acker oder auch einer Blume, einer Knospe vergleicht, ein Gleichnis, das im Avesta und in den Veden ebenso heimisch ist als in der altägyptischen Poesie und in der griechischen Tragödie, und das noch im *Roman de la Rose,* im Volkslied und Märchen, ja sogar noch in der modernen Poesie ein unverwüstliches Leben

führt (Sah ein Knab' ein Röslein steh'n!), dieses Gleichnis war einstens mehr als nur Gleichnis. Als Träger des jungen Lebens in der Natur, sowohl in der Pflanzenwelt als bei den Menschen, begegnet uns in manchen älteren und neueren Volksbräuchen eine Pflanze oder ein Baum. *Heilige Bäume* wurden schon im alten Ägypten und im vorhellenischen Kreta aufgerichtet oder niedergerissen als Zeichen des Aufblühens oder Sterbens der Natur. Wir kennen noch heutzutage den *Maibaum* oder die *Palmkätzchen* (niederländisch *Palmpaasch*), als Verkünder des Frühlings. Im alten Griechenland trug man die *Eiresione* herum, einen Zweig des heiligen Ölbaumes, mit weißer Wolle bekränzt, geschmückt mit den Erstlingen des Feldes:

Eiresione bringt Feigen und fette Kuchen,
Honig und Öl, um sich die Glieder zu reiben,
Und den Becher unvermischten Weines damit
sie trinke und schlafe.

Diese Segenbringerin in der Gestalt eines Maienzweiges kann sich auch in menschlicher Gestalt zeigen. Sie wird dann zum Heiland der Jahreszeit, zum Maikönig oder zur Maikönigin (siehe auch § 15). Baum und Gott sind im primitiven und antiken Bewußtsein nicht so weit verschiedene Größen, wie sie es im unsrigen sind. Die schöne Helena war, bevor sie die Ursache des trojanischen Krieges wurde, eine heilige Platane, Dionysos sehen wir noch auf griechischen Vasen abgebildet, halb Mensch, halb Baum oder Pfahl. Aus der Leiche des ägyptischen Heilandes Osiris sprießen Zweige und Ähren. Die naive Volkspoesie hat sogar das Heil, in Christus der Gemeinde geschenkt, nicht versinnlicht, ohne dabei das grünende Heil in der Natur zum Vorbilde zu nehmen. Die messianische Verheißung vom Sproß aus dem Stamme Jesse und das Gleichnis vom sterbenden Weizenkorn gaben die Veranlassung dazu. Das Kreuz kommt auch als Lebensbaum vor, entstanden aus einem Sproß vom Baum der Erkenntnis im Paradiese. Auf mittelalterlichen Darstellungen finden wir das Kreuz mit Wurzeln, Blättern und Früchten. Die Dichter beschreiben es als Maibaum:

Die meie, die is al bi den wech gheset,
Op eenen berch, die staat also hoghe,
Omdat een ieghelyc soude, sonder let,
Den soeten cruicen mei aanschouwen moghen.

Nu staen der meien tacken uitghespreyt
Ende bloeyen schoon ghelyc rode rosen.
So wie syn sonden hier beschreit,
Onder desen boem sal hi hem verposen[1].

Ein prächtiges Lied aus dem siebzehnten Jahrhundert ruft den Heiland wie den Frühling aus der Erde heraus:

O Erd, schlag aus, schlag aus, o Erd,
Daß Berg und Tal grün alles werd!
O Erd, herfür dies Blümlein bring,
O Heiland, aus der Erden spring!

Gedanken und Laute aus der religiösen Urzeit klingen hier mit. Dionysos und Apollo, die Frühlingsheilande der Griechen, wurden mit genau so ungestümer Sehnsucht „aus der Erde" hervorgerufen. — Umgekehrt verknüpft man auch die Vegetation mit Christi Leben und Leiden. In der Franchecomté heißt die letzte Garbe, in welcher sich das Leben des Ackers angesammelt hat, die *Gerbe de la Passion,* und wird mit einem geweihten Kreuz auf dem letzten Wagen nach Hause gefahren.

Schließlich kann der Baum, Träger des göttlichen Lebens, zum Lebenssymbol überhaupt werden. Der lokale heilige Baum wird zum *Weltbaum.* In der altgermanischen Vorstellung der Weltesche, *Yggdrasil,* ist der das Haus oder Dorf schützende Baum, zum Schirm der ganzen Menschheit geworden, zum Träger des Weltlebens. Lebensbäume begegnen übrigens in manchen Religionen; die alten Ägypter kannten die hohe Sykomore im Osten des Himmels, „auf welcher die Götter sitzen"; der Tote lebt durch ihre Kraft wie die Götter. — Die Wilhelms- und Bismarcklinden auf freundlichen Dorfplätzen bilden mit ihrem verzierten Gitter eine etwas dürftige Erinnerung an eine einst mächtige religiöse Anschauung.

---

[1] Übersetzung dieses mittelniederländischen Liedes:
Der Maien ist am Wege aufgepflanzt,
Auf einem Berge, der sehr hoch raget,
Damit ein jeder, ohne Hindernis,
Den süßen Kreuzesmaien schauen möge.
Nun stehn des Maien Zweige ausgebreitet
Und blühen schön wie rote Rosen,
Wer seine Sünden hier beweint,
Wird unter diesem Baume Ruhe finden.

Wie die Bäume werden auch die *Steine,* welche eine bestimmte, auffallende Bildung oder eine merkwürdige Herkunft (Meteore) haben, verehrt. Man kennt aus dem Alten Testament die Salbung der „aufgerichteten Male" *(Masseben).* Die Römer verehrten einen *Jupiter Lapis,* die Griechen einen *Apollo Aguieus* in der Form einer (phallischen) Säule. Und der praxitelische Hermes dankt zwar nicht seine Schönheit, wohl aber seinen Ursprung den Steinhaufen am Wege, den *Herma* (Hermes = der vom Steinhaufen), auf welche jeder Vorübergehende einen kleinen Stein oder einen Zweig warf.

Menschen wohnen im Tale, auf den *Bergen* wohnen die Götter. So ist es in Babylonien, auch in Japan. Wir kennen aus den schönen Darstellungen Hokusais den Fudschi, den heiligen Berg, der im Sommer von Tausenden von Wallfahrern besucht wird, und sogar von denjenigen, die im Eisenbahnzuge an ihm vorübereilen, mit einer Verneigung oder einem stillen Gebete begrüßt wird. Ursprünglich nämlich war der Berg selbst heilig, auch in Griechenland, wo jede Gegend ihren eigenen heiligen Berg und sogar mehrere Gegenden ihren eigenen Olympos besaßen, bis schließlich die große Götterfamilie *den* Olympos bezog. Auch das Alte Testament kennt Götterberge und den „Berg meiner Heiligkeit", in welchem Ausdruck eben der psychologische Grund des Bergkultus, im Majestätischen, Weltfernen, Großartigen und Einsamen der Bergspitzen, sich zeigt. — Der Berg kann zur kosmischen Größe werden; Berge und Hügel gelten bei den Babyloniern und vorzüglich bei den Ägyptern als Nabel der Erde, als der Urhügel, der im Anbeginn aus den Gewässern des Chaos auftauchte. Der Berg ist dann zum Symbol der ganzen Erde geworden.

Im Schatten des heiligen Baumes, am Fuße des heiligen Berges, quillt das heilige *Wasser* hervor. Quellen und Flüsse sind allerorten der Gegenstand kultischer Verehrung. Das lebendige Wasser, welches Fruchtbarkeit bringt und reinigt, wird in der religiösen Anschauung zum Lebenswasser, welches ewiges Leben spendet. Osiris gibt dem ägyptischen Toten das kühle Wasser des Lebens. Das Johannesevangelium weiß von „dem Brunnen des Wassers, in dem das ewige Leben quillet". Auch das Taufwasser wirkt reinigend, das Leben erneuernd. In kind-

licher Weise finden wir dieselbe Vorstellung in Märchen und Sagen: der *Jungbrunnen* oder das *Eau de Jouvence* macht die Alten wieder jung. Und man weiß ja, mit welcher Leichtigkeit das köstliche Lebenswasser den ermordeten Märchenheld im rechten Augenblick wieder lebendig macht.

Zum Schluß: auch das *Feuer* gilt als heilig. Die Vestalinnen zu Rom pflegten sowohl das Wasser als das Feuer des Staatsherdes, in ihrem heiligen Orden den Typus darstellend der Haustochter, deren heilige Aufgabe es seit uralten Zeiten war, das Feuer im Herde zu bewahren und das Wasser aus dem Brunnen zu schöpfen. Aber das Feuer, wiewohl nicht minder heilig, hat dennoch einen anderen Charakter als Pflanzen, Berge und Wasser. Der Mensch entzündet es selber. Es ist sein Eigentum, die Gabe des Prometheus. Die Tiere kennen es nicht. Kipling, in seinem *Jungle-Book,* beschreibt in ergreifender Weise, wie das unter wilden Tieren aufgewachsene, von Wölfen erzogene Menschenkind schließlich in Streit gerät mit dem Tiger. Es steht scheinbar hilflos in der Versammlung der Tiere, weiß aber sogar dem Tiger Furcht einzuflößen durch die Rote Blume, das Feuer: „Ich, der Mensch, habe hier ein wenig von der Roten Blume mitgebracht, welche ihr Hunde fürchtet." Wenn er das Feuer entzündet, empfindet der primitive Mensch seinen Wert. Er entfesselt eine Kraft, über die er selbst staunen muß. Der primitive Bauer, auf seinem einsamen Gehöft, ließ seine Töchter das Herdfeuer hüten, wie das ewige Licht auf dem Altar — ist letzteres doch nichts anderes als das typische Feuer auf dem typischen Herd! Am Johannistag reibt man in germanisch-slawischen Ländern zwei trockene Hölzer gegeneinander und weckt so in der uralten Weise das neue Feuer, mit welchem der Herd aufs neue angezündet wird. Außer zu den festgesetzten Zeiten tat man dasselbe, wenn außergewöhnliche Unglücksfälle zeigten, daß ein neuer Lebensanfang nottat (Notfeuer). Denn das Feuer bedeutet in diesem Vorstellungskreise das Leben selbst. Erlischt das Herdfeuer, so schwinden Wärme und Licht. Man weiß, von wie großer Bedeutung das heilige Feuer der Vestalinnen für das Wohlergehen des römischen Staates war. Die Natchez-Indianer unterhielten ein „Medizin"-Feuer und glaubten, daß ihr Stamm, solange es brannte, nicht

untergehen könne. Ein Jüngling, der das Feuer während der Nacht hüten sollte, zog es vor, zu seiner Liebsten zu gehen. Das Feuer erlosch. Der Natchez-Stamm ist so gut wie ausgestorben. — So ist es denn nicht zum Verwundern, daß wir auch in der erwachenden Philosophie das Feuer wiederfinden als *arche,* als Lebensprinzip der Welt. Herakleitos vergleicht das Leben, das nach ihm ein fortwährender Übergang vom Leben zum Tode und vom Tode zum Leben ist, einem periodisch aufflammenden und wieder ersterbenden Feuer. Nirgends aber hat die Frömmigkeit sich mit solcher Kraft auf das Feuer geworfen wie im vedischen Indien: *Agni,* der durch Reibung Geborene, wird verehrt als die Lebenskraft in allen Dingen. „*Agni* ist in der Erde, in den Pflanzen, *Agni* bergen die Wasser, er ist in den Menschen, in den Kühen und Pferden ... wie ein goldenes Kleinod leuchtet er in weitem Umkreis und strahlt unvergängliche Gesundheit aus ... In Dir, o Sohn der Kraft, sind alle Götter ... Führe uns aus jeder Versuchung, aus Torheiten und Feindschaften, aus allen Gefahren und schenke uns Reichtum und Söhne." Der Gedanke hat deshalb für den Inder eine so große Anziehungskraft, weil er an dem großen Allfeuer, das als Sonne am Himmel erstrahlt, als Lebensglut die Schöpfung beseelt, selber Anteil hat: bringt er ja *Agni* hervor durch das Reiben der beiden Hölzer. *Agni* ist, nach den heiligen Texten, der beste Opferpriester; durch das Opfer regiert der Mensch mit göttlicher Kraft das All.

§ 9. NATURISMUS, HIMMEL UND HIMMELSKÖRPER.

Wir sahen, wie die religiöse Überzeugung eines Herakleitos fest gegründet war in der Gesetzmäßigkeit des Weltlaufs: Helios wird seine Bahn nicht überschreiten. Es ist natürlich, daß eine solche Auffassung sich vor allen Dingen richtet nach dem ewig regelmäßigen Lauf der Himmelskörper. Dennoch hat der Mensch am Himmel nicht immer Gesetzmäßigkeit konstatiert. Er meinte auch dort spontanes Leben, sogar Willkür zu sehen. Chesterton spricht in einem seiner Bücher von der Möglichkeit, daß Gott jeden Morgen zur Sonne sagt: tu es noch einmal, und ebenso jeden Abend zum Mond. Der primitive Mensch hat es in der Angst und Finsternis seines Urwalds

ganz gewiß nicht für selbstverständlich gehalten, daß die Sonne am andern Morgen sich wieder zeigen würde. Die Dankbarkeit für die Rückkehr des Lichtes ist bei ihm so groß, daß der Gedanke der Gesetzmäßigkeit sicher noch weit entfernt ist. Im alten Ägypten existierte ein Mythus, nach welchem die Sonne in einem Zornesanfall die Menschen verließ und in die Fremde wanderte. In diesen Gedankengang paßt auch die Vorstellung, daß die Sonne im Winter oder gar jeden Abend stirbt. Dann ist es aber desto herrlicher zu erleben, wie die Sonne allzeit wieder ihr Leben erneuert, immer wieder überwindet. Die menschliche Sehnsucht, die sich immer wieder über die Erde erhebt, setzt das eigene Leben in Beziehung zum siegreichen Sonnenleben. Sie sucht in der Lebenserneuerung des strahlenden Gottes die Gewähr für die eigene Unsterblichkeit.

Im Ägypten der fünften Dynastie (± 2700 v. C.) wurde die Sonne ganz besonders verehrt. Gewaltige Tempel wurden dem Himmelslichte errichtet: in einem großartigen Vorhof stand ein Kubus, auf welchem sich ein Obelisk erhob. Überdeckte, teils halb, teils ganz finstere Gänge führten die Gläubigen längs gewundenen Wegen dem aufgehenden Lichte entgegen, nach der Ostseite des Kubus. Ein derartiger Sonnenobelisk trug die Seele des Königs, des Vertreters der Menschen, zum Himmel, eine Sonne auch sie. „Die Seele des Königs geht auf", ist der Name des pyramidenförmigen oberen Endes (das sogen. Pyramidion) der Pyramide eines Fürsten. Der König, der „Sohn der Sonne", verbindet in seiner Person Menschen- und Sonnenschicksal. Das Sonnenleben, mit seinem Aufgang, Untergang und Wiedergeburt, ist vorbildlich für das Menschenleben; die Unsterblichkeitshoffnung hüllt sich oft in die Vorstellung, daß der Tote seinen Platz haben wird unter der Mannschaft des Sonnenschiffs; er wird leben „wie *Re*" (der Sonnengott); „ihn gebiert seine Mutter, der Himmel, lebendig, jeden Tag, daß es *Re* gefällt; mit diesem geht er auf im Osten, unter im Westen", sagt ein alter Text; „er geht lebend unter im Westen, er geht neu auf im Osten", heißt es in einem anderen Text. Das Leben des Menschen, religiös als ewig aufgefaßt, ist ein Sonnenleben, es hat teil am großen Rhythmus des Universums. Auch die Sterne sind Tote;

der Abgeschiedene ist „jener Stern, welcher lebt als erster unter seinen Brüdern“. Die Gleichsetzung von Nachthimmel und Unterwelt und von Toten und Sternen begegnet uns übrigens nicht nur im alten Ägypten, sondern auch in Mexiko.

Das nicht menschlich Unregelmäßige, sondern ewig Gesetzmäßige am Himmel wird besonders dann beobachtet, wenn die aus dem Osten stammende Anschauung, das irdische Geschehen sei ein Abbild des Weges der Himmelkörper, oder, anders gesagt: dieses irdische Geschehen lasse sich interpretieren durch die himmlische Schrift, in astrologisch-religiösen Systemen entwickelt wird. Jahrhunderte auf Jahrhunderte haben dieser großartigen, aber eigenen Willen und Manneskraft lahmlegenden Anschauung gefrönt, sie mit der größten Überzeugungstreue bekannt. Sie bildet auch den Hintergrund des ältesten Christentums. „Archonten“, Fürstentümer und Gewalten in unserer Übersetzung beherrschen die sieben Sphären als „Engel“ der sieben Planeten. Sie hemmen die Himmelfahrt der Seele nach dem Empyreum, der göttlichen Feuersphäre. Hermetische und mithracistische Schriften, gnostische Sekten, aber auch Cicero und Paulus sind erfüllt von der Sehnsucht, der Tyrannei der Planetengeister zu entfliehen. Wenn wir bei Clemens Alexandrinus (± 200 n. C.) Christus bezeichnet finden als „Erretter aus dem Streit der Kräfte, Erlöser von der Herrschaft der Engel“, so ist das nichts anders als ein Widerhall des paulinischen Glaubens, daß der „letzte Feind“, der siebente (Todes)engel, Samiel, vernichtet wird, und daß weder Engel noch Gewalten uns scheiden mögen von der Liebe Gottes, welche in Christus Jesus, unserm Herrn ist. Christus ist hier vor allem der Erretter aus der Sklaverei der Sterne.

Frischeren, lebenskräftigeren Eindruck macht der Sonnenkult, der von jeder Spekulation frei ist. In Volkserzählungen und Märchen ist das Sonnenschloß das typische Götterreich, das Sonnengold der Schatz des ewigen Lebens. In Griechenland wie in Ägypten ist das Sonnenlicht gleichbedeutend mit „Heil“ im religiösen Sinn. Zur Sonne, der Quelle alles Lebens und aller Wärme, geht das fromme Sehnen vieler Völker und Zeiten. In Ägypten erreicht der Sonnenkult seinen Höhe-

punkt im erhabenen Universalismus des Achnaton (± 1350 v. C.), dem Ketzer und Propheten seines Gottes und einer Religion, welche ebenso großartig wie innig ist:

Du schaffst Millionen Gestalten aus dir, dem Einen,
Städte, Dörfer, Äcker, Weg und Fluß.
Aller Augen schauen dich,
Wenn du am Tage die Erde bestrahlst.
Und, wenn du davon gegangen bist,
So bist du dennoch in meinem Herzen.
Es gibt niemand, der dich kennt,
Außer deinem Sohn, dem König.

Boll vergleicht treffend diesen Sonnenhymnus mit dem berühmten Chorliede aus Sophokles' Antigone an „Helios' Strahl, dem Auge des güldenen Tags"; und auch der strahlend helle Ton des Liedes des *Poverello* von Assisi hat ähnlichen Klang:

Gelobt seist du, Herr, mit allen deinen Kreaturen,
zumal mein Herr, Bruder Sonne,
der tagt, und du leuchtest durch ihn;
er ist schön und erstrahlt in großem Glanze,
von dir, Allerhöchster, trägt er das Abbild.
Gelobt seist du, Herr, für Schwester Mond und die Sterne,
du hast sie am Himmel erschaffen, klar, köstlich und schön.

Hier ist jeder Gedanke an die Gesetzmäßigkeit der Natur sehr weit entfernt; der Himmel und sein Glanz rücken durch die Liebe Gottes in unmittelbare, menschliche, ja brüderliche Nähe.

§ 10. HEILIGE TIERE.

Einer der Gegenstände der Religionsgeschichte, welche den Laien sonderbar berühren, ist zweifellos der Tierkult. Es kommt dem modernen Menschen schwer begreiflich vor, daß man je von Tieren göttliche Hilfe hat erwarten, ja ihnen göttliche Ehre hat erweisen können. Wir finden die ägyptischen Götterfiguren, Menschenkörper mit Tiergesichtern, fratzenhaft und albern, und wenn man uns sagt, daß im Mittelalter Tiere vor Gericht angeklagt wurden wegen von ihnen verübter Frevel, so macht das auf uns nur einen lächerlichen Eindruck. Und dennoch fand ein solcher Tierprozeß, in optima forma, noch im Jahre 1845 in Frankreich statt. Hier gilt mehr noch

als sonst, daß wir uns in einen völlig der Vergangenheit angehörigen Geisteszustand versetzen müssen, für welchen die Distanz, die für uns zwischen Mensch und Tier vorhanden ist, nicht bestand. In vielen Märchen kommen Heiraten zwischen Menschen und Tieren vor. Der primitive Mensch sieht darin nichts Auffallendes. Ein Papua erzählte, daß einer seiner Vorfahren ein Leguan sei; auch hielt er sich für einen Verwandten der Taube und des schwarzen Kakadu. Ein Mensch braucht ja auch nicht immer ein Mensch zu sein: Leute mit vielem *Mana* können sich oft beliebig in ein Tier verwandeln; Werwölfe und Tigermänner (in Indonesien) spielen im Volksglauben eine große Rolle. Die Tierabstammung bildet auch einen sehr wichtigen Teil desjenigen Vorstellungskomplexes, der *Totemismus* heißt. Die ägyptischen Könige gehören dem Sperberstamm an, ja, sie *sind* Sperber. Genau so findet man bei vielen afrikanischen, amerikanischen und andern Stämmen den Gedanken, daß ein Tier ihr Urahn gewesen sei, ein Gedanke, dessen Rest wir in Stadt- und Geschlechtswappen und -namen bewahren (die Bären von Bern, die Wölfin von Rom, die Orsini). Ein Knabe des schon früher erwähnten Stammes der Amandebele (S.-O.-Afrika) weigert sich, eine bestimmte Kuh zu melken; *es ist stärker als er*, ihm zu mächtig: er fürchtet sich, seine „Mutter" zu melken. Der Totemismus beherrscht aber ein noch weiteres Vorstellungsgebiet. Es hält schwer in wenig Worten etwas Zutreffendes über diesen überaus schwierigen Gegenstand zu sagen. Der Mann, der vielleicht die ausführlichsten und weitgreifendsten Studien auf diesem Gebiete gemacht hat, J. G. Frazer, hat im Lauf der Jahre nicht weniger als drei verschiedene Theorien zur Erklärung der totemistischen Erscheinungen aufgestellt. Unter solchen Umständen ist es schwer, kategorisch zu reden. Wir sind aber wohl nicht allzuweit von der Wahrheit entfernt, wenn wir feststellen, daß eine sehr wichtige, vielleicht *die* wichtigste, Anschauung an der Wurzel des Totemismus diejenige ist, daß die gemeinsame Lebenskraft einer Gruppe, einer Familie oder eines Stammes außerhalb derselben, in einem Gegenstand, Pflanze oder Tier, konzentriert ist. Am häufigsten begegnet uns das Tier als Träger der Seele, besser gesagt des kollektiven Seelenstoffs (s. § 20). Gerade wie

in dem Fall der Reichsinsignien, hängt das Gedeihen der Gemeinschaft nun an diesem Kraftträger. Die Ba-Ronga (Delagoabai) erzählen eine Geschichte von einem Büffel, dem „Tausendkünstler der Ebene“: „unser aller Leben hängt von ihm ab“. Sobald er tot ist, bleibt dem Stamm nichts anderes übrig als allgemeiner Selbstmord. Das Band zwischen Totemtier und Gemeinschaft wird leicht in Form einer Verwandtschaft gedacht. Dies ist alles sehr unvollständig und grob gesagt; der religiöse Gedanke aber, daß das Leben, zumal das kollektive Leben, sicher verwahrt ist bei einem überlegenen Lebensträger, ist unzweideutig aus der Verwirrung des mannigfachen Materials ersichtlich.

Der Lebensträger ist der Mächtigere, denn der Mensch sieht auf primitiver Stufe das Tier manchmal nicht nur als ebenbürtig, sondern sogar als höher, mächtiger als er selbst ist. Da so viele Tierarten den Menschen in Sicherheit des Instinkts, in Schnelligkeit, Kraft und Gewandtheit übertreffen, braucht man sich darüber nicht zu verwundern. Es kommen noch zwei Faktoren hinzu. Einer ist der geheimnisvolle Charakter sowohl des Tierlebens überhaupt, wie der Gewohnheiten und der Erscheinung mancher Tiere, zum Beispiel der Schlange. Das zweite ist, daß der Mensch in bezug auf seinen Lebensunterhalt vom Tiere abhängt. Und, da das Leben, auch das nurmaterielle, vom primitiven Menschen immer religiös, als göttliches Leben gewertet wird, ist die Verehrung des Tieres als göttlicher Lebenspender weiter nicht auffallend. Es erscheint uns albern, daß, zum Beispiel, die Veden mit so großer und frommer Emphase von Kühen reden. Dennoch herrscht in diesen und ähnlichen Äußerungen ein richtiges Gefühl für das Wunderbare, nicht auf etwas anderes Zurückzuführende des Lebensgrundes vor. Bei den Persern hat diese Anschauungsweise sogar zu einer großartigen Idee geführt: die „Seele des Rindes“ ist im Himmel, bei Ahura Mazda, die Trägerin des ganzen tierischen Lebens: so findet das schwerwiegendste Lebensinteresse des persischen Bauers seine himmlische Hypostase.

Schließlich ist der Tierkult auch noch in einer anderen Hinsicht wichtig. Bekannt ist die berühmte Phrase des Xenophanes: die Menschen schaffen sich Gott nach ihrem

Bilde; die Äthioper behaupten, daß ihre Götter schwarz sind und stumpfnasig, die Thrakier, daß sie blauäugig und rothaarig sind; aber wenn Ochsen und Pferde und Löwen Hände hätten oder mit ihren Händen malen könnten und Werke hervorbringen wie die Menschen, so würden die Pferde die Gestalt der Götter den Pferden, die Ochsen den Ochsen ähnlich machen. Moderne Gedanken, wie diejenige L. Feuerbachs u. A., haben sich in gleicher Richtung fortbewegt. Denken wir an die witzige Gottesvorstellung Atta Trolls, des Bären, in Heines Gedicht:

Droben in dem Sternenzelte,
Auf dem golden Herrscherstuhle,
Weltregierend, majestätisch,
Sitzt ein kolossaler Eisbär.

Dies ist nun offenbar nicht die ganze Wahrheit. Neben der Neigung, welche dem Menschen ohne Zweifel von jeher eigen gewesen ist, sich das Göttliche in menschlicher Gestalt vorzustellen, gibt es eine andere, welche das Göttliche eben im Nicht-Menschlichen oder gar im Unmenschlichen sucht. Vorzüglich die ekstatischen Typen der Religion, in denen es darauf abgesehen ist, im Rausch der Gottesvereinigung jede Menschlichkeit loszuwerden, stellen sich Gott gerne als Tier vor. Seine Verehrer werden dann selber zu Tieren. Dionysos, der Gott, nicht des Weines, sondern des Rausches, der ekstatischen Tänze und der nächtlichen Sakramente, wird von den griechischen Frauen bis tief in die historische Zeit hinein als Stier verehrt, dessen rohes Fleisch von den Rasenden verschlungen wird: eine nur allzu direkte Kommunion, deren ekstatische Leidenschaft neben unserem Widerwillen dennoch auch unser Verständnis wecken soll. Die Seele, welche die Befreiung sucht, das Loswerden von aller Erdenschwere, von allem Gewöhnlichen und Alltäglichen, welche das grelle Licht des Tages scheut und die kalte Winternacht mit eigner Glut durchleuchtet, zieht auch die dunklen Tiefen des Unterbewußten dem nüchternen Verstande vor, und findet im Tierischen die Lösung aller Bande, welche das Göttliche zu verbürgen scheint. Wunderschön beschreibt Euripides in seinen *Bakchai* die thebanischen Frauen, die in das Gebirge gehen, dem Gotte zu rasen. Sie haben ihre Kinder zu

Hause gelassen und säugen wilde Tiere an ihren Brüsten. Die Malereien auf den Vasen bieten uns von ihrem Rausch ein erschreckend schönes Bild.

Unsere Märchen wissen von der Zeit, „wo die Tiere reden konnten“. Es gab eine Zeit, wo man in Tieren Götter verehrte. Die Weiber im alten Elis rufen in einem der ältesten kultischen Lieder Griechenlands den Dionysos an als „würdigen Stier“. Ein attischer Mann, der einen Wolf getötet hatte, hielt eine Sammlung für dessen Begräbnis, d. h. brachte ihm ein Sühnopfer dar. Und eine der vielerlei Gestalten, welche von der schöpferischen Kraft des griechischen Genius zur strahlenden Apollofigur vereinigt wurden, war der Wolfsgott. Noch in Delphi kann man die Spuren der einstigen Wolfsgestalt auffinden.

Die Tiere sind bald stumm geworden. Und ihre Göttlichkeit mußten sie verlieren. Höchstens wird ein Geringes davon aufbewahrt als Attribut der „großen“ Götter. Und man rationalisiert das Tierische aus Mythus und Kult hinweg soviel man immer vermag. Zu den schönsten Folgen dieses Verfahrens gehört auch die, daß man es vorgezogen hat, den Romulus und Remus säugen zu lassen von einer Dirne *(lupa)*, statt, wie die ursprüngliche Sage erzählte, von einer Wölfin (auch *lupa*).

§ 11. MANAGÖTTER.

Es ist nun schon geraume Zeit her, daß der schottische Dichter und Ethnologe Andrew Lang Epoche machte durch seine Entdeckung der sogen. *High Gods.* Er fand, daß bei etlichen primitiven Völkern neben den gewöhnlichen Geistern und Fetischen Götter universalen Charakters anerkannt wurden, denen man gewöhnlich die Schöpfung der Welt zuschrieb, und denen zwar in der Regel keine kultische Verehrung dargebracht, deren Suprematie über die Geister aber schweigend vorausgesetzt wurde. Weil diese Gottesvorstellung öfters einen ziemlich erhabenen Charakter zeigte und nur in wenigen Fällen aus dem Einfluß europäischer Reisenden oder Missionare erklärt werden konnte, schien es, daß Langs Entdeckung eine wichtige Stütze werden sollte der orthodoxen Lehre, derzufolge die „Uroffenbarung“ des vollkommenen Got-

tes, wie sie der erste Mensch erhalten hätte, durch den Sündenfall getrübt sei. Es konnte in der Tat scheinen, als ob die Entdeckung Langs mit den wichtigen Ausführungen, welche später Pater Schmidt hinzufügte, mehr das Dogma der Entartung eines einst reinen Gottesbegriffs, als die Hypothese einer Entwicklung von primitiven Anfängen zur universellen und ethischen Gottesvorstellung der Neuzeit begünstigten.

Schon aus der Überschrift dieses Paragraphen geht hervor, daß ich diese Götter in anderem Lichte sehe. Sehen wir uns ein Beispiel an. Der australische „hohe Gott", *Bajamee,* ist nicht immer ein Gott gewesen. Einst war er ein sehr berühmter Zauberer, ein äußerst geschickter Medizinmann. Er hat seinen Stämmen alle möglichen Kenntnisse beigebracht; auch hat er die geheimen Einweihungsriten eingesetzt. Als er seinen Unterricht beendigt hatte, ist er fortgegangen. Er lebt aber ewig fort, vielleicht auf „einem hohen Hügel im dichtesten Gestrüpp", vielleicht „dort oben". Um die Menschen kümmert er sich nicht sonderlich. Er ist ein *deus otiosus*, ein *dieu fainéant.* Man schreibt aber nun seiner Zaubermacht immer mehr zu. Wer einen Kamilaroi-Australier fragt: wer hat das gemacht?, bekommt zur Antwort: Es wird wohl *Bajamee* sein. In dieser Weise kann sogar die Schöpfung von Himmel und Erde einem *high God* zugeschrieben werden. Darum ist er aber noch nicht der Gott der „Uroffenbarung". Er ist vielmehr der himmlische Schamane, der göttliche Zauberarzt, dessen Macht, magisch aufgefaßt, alles und jedes Unerklärte verursachen soll. Er ist ein *Mana*-Mensch, über den man sich Geschichten erzählt, und der schließlich zum Himmel fortgegangen ist. Söderblom schlägt für diese Klasse göttlicher Wesen den Namen *Urheber* vor. Und in der Tat werden sie hauptsächlich aufgefaßt als Kulturbringer, Einsetzer der Riten, Hervorbringer von Dingen, welche heute existieren, welche aber einst nicht da waren. Daher können sie auch auftreten als die Hüter der Gesetze, welche sie in der Regel selber gegeben haben, und deren Verletzung sie aus ihrem Himmel leicht sehen und ahnden können.

In gewisser Hinsicht gemahnen diese Urheber stark an den Gott der Deisten, den großen Uhrmacher Voltaires

und der übrigen, der schuf, schön schuf, und sich dann zurückzog. Es ist ja auch kein Zufall, daß das deistische achtzehnte Jahrhundert so starke Sympathie hegte für China, das Land des Konfuzius, wo man, wenigstens in gewissen Zeiten und Kreisen, diese bequeme Art von Göttern so sehr zu schätzen wußte. — Dennoch sollen wir uns diese Götter nicht denken als abstrakte „erste Ursachen", welche ihre Existenz einer bloßen Denknotwendigkeit verdanken, und welche man, wenn sie nicht da wären, erfinden müßte. Das achtzehnte Jahrhundert ist von den primitiven Gedanken weit entfernt. Wir ziehen deshalb den Namen *Managötter* der Bezeichnung *Urheber* vor. Lebendige Macht befähigt diese Götter zu ihrer Arbeit, vorzüglich ihrer Schöpfungsarbeit. Der Primitive braucht zu jeder Tat magische Kraft; er stellt sich daher auch die Tat in höchster Potenz, die Schöpfungstat als Resultat solcher Kraft vor. Er geht dabei so weit, daß oft *Mana* und *Managott* nicht reinlich zu scheiden sind. Wir kennen *Manitu* als den „großen Geist" unserer Indianererzählungen und aus Longfellow. Diese Bezeichnung nun wird benützt 1. von der unpersönlichen Macht, *Mana*; 2. von Gegenständen, welche mit dieser Macht geladen sind, z. B. magische Instrumente; 3. von Personen, welche offenbar über außergewöhnliche Kräfte verfügen: Missionare und Geister, bien étonnés de se trouver ensemble; 4. vom großen Wesen, das über alle andere erhaben ist. Der Ausdruck *Manitu* ist aber so vieldeutig, daß man manchmal nicht weiß, ob man „Macht" oder „Gott" übersetzen soll. Man sieht: von einem „Urmonotheismus" kann hier schwerlich die Rede sein.

Literatur. *Söderblom,* Werden des Gottesglaubens (siehe oben; sehr viel über die Managötter); *L. Lévy-Brühl,* Les fonctions mentales dans les sociétés inférieures, Paris, 1910 (sehr wichtig für das primitive Denken überhaupt, bietet auch manches über Tierkult, usw.); *K. Th. Preuß,* Die geistige Kultur der Naturvölker, 2. Aufl., Leipzig, 1924 (ebenso, aber weniger umfangreich und einfacher); De verspreide Geschriften van Prof. Dr. *G. A. Wilken,* verzameld door F. D. E. van Ossenbruggen, Haag, 1912 (glänzendes Material, vornehmlich aus dem indischen Archipel, u. a. über das Verhältnis von Tier und Mensch, Fetischismus, usw.); Comte *Goblet d'Alviella,* L'Idée de Dieu, Paris, 1892; *W. Mannhardt,* Wald- und Feldkulte, 2. Aufl., Berlin, 1904—05 (klassisches Buch über Baumkultus usw.); *M. Ninck,* Die Bedeutung des Wassers im Kult und Leben

der Alten, Leipzig, 1921; *Fr. Boll,* Sternglaube und Sterndeutung, 2. Aufl., Leipzig, 1919 (vorzügliche kurze Übersicht); *Fr. Boll,* Die Sonne im Glauben und in der Weltanschauung der alten Völker, Stuttgart, 1922; *F. Cumont,* Astrology and Religion among the Greeks and Romans, New York, 1912; *Troels Lund,* Himmelsbild und Weltanschauung im Wandel der Zeiten, 3. Aufl., Leipzig, 1908; *J. de Zwaan,* Antieke Cultuur om en achter het Nieuwe Testament, 2. Aufl., Haarlem, 1918 (u. a. über die „Sterngötter"); *J. G. Frazer,* Totemism and Exogamy, London, 1910; *W. Schmidt,* Der Ursprung der Gottesidee I, Münster i. W., 1912 (nimmt einen „Urmonotheismus" an, auf Grund des Vorkommens der Managötter).

§ 12. „SONDERGÖTTER" UND HEILIGE.

Wir haben bis jetzt das Objekt der Religion kennengelernt als unpersönliche „Macht" oder als mit Macht geladene Gegenstände. Nur die Managötter sahen einer mehr persönlichen Größe von weitem ähnlich. Jetzt widmen wir unser Interesse den „persönlichen" Göttern. „Persönlich" ist allerdings ein elastischer Begriff. Man kann ihn so beschränkt fassen, daß nur der Gott des Christentums, höchstens der des Islams ein Anrecht darauf hat, und man kann dabei wenigstens nach der eigenen Definition im Rechte sein. Man kann aber auch versuchen, in den mancherlei Gottesvorstellungen diejenigen Elemente, welche zur Auffassung eines persönlichen Gottes wenigstens beitragen können, zu ermitteln. Man wird dann, zum Beispiel im Animismus, Ansätze zu einer persönlichen Gottesauffassung entdecken, ohne daß man deshalb die Geister des Animismus für persönliche Götter zu halten braucht. Auch das Prinzip der Ordnung der Mächte und lokal verehrten Machtträger führt noch nicht zur Persönlichkeit. Es ist aber auch mehr als *Mana* ohne weiteres. Die Macht wird differenziert, diesmal nicht lokal, sondern nach bestimmten Erscheinungsarten. Dann entstehen *Sondergötter*.

Usener, der Mann, der den Ausdruck geprägt hat, war immer überzeugt gewesen, daß, wenigstens in Bezug auf das griechisch-römische Altertum, die großen, persönlichen Götter den Anfang der Entwicklung gebildet hätten; erst später seien dann durch „Abspaltung" und Abstraktion die kleineren sogenannten Begriffsgötter entstanden. Nach einer durchwachten Nacht teilte dann der

leidenschaftlich aufrichtige Gelehrte seinen Studenten mit, daß er zur entgegengesetzten Überzeugung gelangt sei: am Anfang stünde das Viele, die Vielen, die *Sondergötter,* kleine Götter mit einem beschränkten, scharf begrenzten Wirkungskreis. Später wird der hier vorausgesetzten Entwicklung noch die Stufe der *Augenblicksgötter* hinzugefügt. Ursprünglich wird jede Machtoffenbarung einem Gotte zugeschrieben, der Blitz, der heute einschlägt, wieder einem anderen Gotte als derjenige, der gestern gesehen ward. Durch Verallgemeinerung entsteht daraus der Blitzgott, dessen Aufgabe ausschließlich, aber dann auch für alle vorkommenden Fälle, das Blitzschleudern bildet. Durch Zusammenfügung mehrerer lokalen Blitzgötter, durch Zusammenwerfen mit andern, verwandten Göttergestalten, zum Beispiel den Himmelsgöttern, entstehen dann schließlich die „großen" Götter: Jupiter, der neben dem Blitz noch über viele andere Sachen verfügt, und so weiter.

Selbstverständlich haben wir es hier mit einer Theorie zu tun. Religiöse Entwicklung vollzieht sich nie in so schematischer Weise. Das Leben quillt aus unsern engen Schemata immer wieder in voller Frische hervor. Echte *Augenblicksgötter* gibt es übrigens in der Religionsgeschichte nur ganz wenige. *Sondergötter* sind in weit größerer Anzahl vorhanden, aber sie finden sich doch lange nicht überall. Zumal die ersteren sind ja auch mehr gemeint als Ausdruck eines „verständlichen Zusammenhangs" (§ 2), als der Wirklichkeit. Das hindert nicht, daß die Theorie Useners den Reflex bildet eines psychologischen Prozesses, der sich wenigstens zum Teil in der Entwicklung des Gottesbegriffs ganz deutlich wiedererkennen läßt.

Usener selber gibt die folgende Formulierung der psychischen Tatsache, welche seine Theorie erklären will: Es handelt sich für den Menschen in seinem Verhältnis zum Göttlichen nicht um *das* Unendliche, sondern um *etwas* Unendliches. *Etwas Unendliches* scheint ein widerspruchsvoller Ausdruck zu sein. Er enthält dennoch dieses Richtige, daß der Mensch, der, auf Grund irgendwelcher Erfahrung meint, mit dem Göttlichen in Berührung gekommen zu sein, dieses Göttliche nicht sofort als das Eine oder den Einen betrachtet, sondern daß sein

religiöses Bewußtsein sich beschränkt auf den Augenblick oder auf eine bestimmte Erfahrungsreihe: *Augenblicks-* und *Sondergott.*

In Ägypten, wo man wahrlich genug Götter und Dämonen aller Art mit Namen kannte, ist oft die Rede von „Gott" ohne weiteres. „Gott" geleitete den König, als er einst Wasser suchte in der Wüste, „Gott" rettete unter vielen Gefahren das Leben des Sinuhe, als er aus Ägypten fliehen mußte. Dies bedeutet gewiß nicht, daß die Ägypter bisweilen Monotheisten waren, sondern daß ein Gott bloß im bestimmten Augenblicke hilft, von dem dann weiter nicht die Rede ist, weil man seiner in andern Augenblikken nicht bedarf, und weil von ihm nichts Allgemeines zu sagen ist. Die Griechen wenden oft den Ausdruck *theos* in gleicher Bedeutung an und sie verfügen über eine noch bezeichnendere Redeweise: „der Gott, den es angeht." Bei Gelegenheit einer Seuche ließ der Dichter und Seher Epimenides schwarze und weiße Schafe auf dem Areiopagos weiden; wo sie sich hinlegten, sollte dem Gott, „den es anging", geopfert werden. So betet Odysseus, als er auf Scheria an Land getrieben wird, nicht zu Zeus oder zu einem der anderen großen Götter, sondern zu dem Gott des Stromes, in dessen Mündung er geraten ist: „Herr, höre mich, wer du auch seist."

Vielleicht verstehen wir nun schon etwas mehr von Useners Meinung mit seinem Ausdruck „Etwas Unendliches". Bedarf man eines Gottes, so soll es derjenige sein, „den es angeht", der sich insonderheit um einen bestimmten Platz, eine bestimmte Handlung o. Ä. kümmert, also ein *Sondergott.*

Nun finden wir diese Art Götter bei verschiedenen Völkern in mehr oder weniger vollständiger Ausbildung. Man erinnert sich der indischen Götternamen auf *-pati* (Herr). Das sind reine Sondergötter: *Prajâpati,* Herr der Geschöpfe, *Brahmanaspati,* Herr der Zaubersprüche (siehe oben, *Brahman)* oder Gebete. Aber vor allem die Römer kannten eine endlose Anzahl dieser Götter. Man hat behauptet, dies sei eine Folge des trocken-juristischen Charakters der Römer, die gerne mit formelhaften Begriffen gearbeitet hätten. Ihre Sondergötter seien denn auch erst spät entstanden. Letzteres ist nicht richtig. Das erstere nur zum Teil. „Juristisch" war der Geist, der die *Sonder-*

götter schuf, ganz gewiß, trocken oder formelliebend aber nicht mehr wie andere. Vielleicht brauchen auch die liebe Juristerei und trockener Formalismus nicht *immer* zusammenzugehen. Die römischen Götter waren in der Tat juridische Personen, *capita,* mit einem genau abgegrenzten Wirkungskreis, und mußten mit einem bestimmten Namen angerufen werden. Dieses Anrufen bildet eine Art verwickelter Technik, welche die Priester sich aus Büchern aneignen mußten: für jeden bestimmten Fall muß ein bestimmter Gott angerufen werden. Daher die juristische Genauigkeit lateinischer Gebete, in welchen nach der Herzählung etlicher Götternamen noch zu folgen pflegt: „Ob du Gott oder Göttin seist, oder mit welchem Namen immer du angerufen werden mußt." Man ist dann auf alle Fälle sicher. Genau wie bei einem Kaufkontrakt. Und doch in zwei Hinsichten etwas anders. Denn, fürs erste, dies alles ist zwar juridisch gedacht, aber auch magisch: nennt man für eine bestimmte Handlung einen falschen Gott oder ruft man den Gott mit falschem Namen, so gerät die Sache völlig aus dem Konzept: das gesprochene Wort, der gesprochene Namen zwingt, wirkt, hat Erfolg. An zweiter Stelle ist dies System zwar juridisch, aber nicht abstrakt und blutlos. Im Gegenteil, der Römer sieht das ganze Leben in all seinen Teilen als unmittelbar göttlich. Die zahllosen Gestalten seiner Götterwelt entstehen genau so emotionell als die anderer Völker. Nur daß sie nicht zu menschlichen Gestalten, sondern zu ... juridischen Personen werden. Man könnte sogar diese Furcht vor dem Allzumenschlichen, welche bis in späte historische Zeit sich keine Götterbilder schuf, und welche ursprünglich von einer Mythologie mit Götterehen usw. nichts wissen wollte, religiös sehr hoch werten. Der Römer vergöttlicht jede Lebensäußerung in ihrer Eigenart. Mit jedem Ereignis macht ein neuer Gott einen neuen Anfang. Die Spontaneität des Lebens gelangt bei diesen „trockenen" Juristen in ausgezeichneter Weise zu ihrem Rechte. Auch im Allergewöhnlichsten, im Geringfügigsten sieht man das Göttliche. Götter begleiten den Menschen schon vor seiner Geburt. *Alemona* ernährt den Ungeborenen, *Levana* hebt den Neugeborenen vom Boden auf, *Cunina* schützt die Wiege; *Statanus* lehrt das Kind zu stehen, *Fabulinus* zu reden. Ebenso steht auch jede Handlung in der Landwirt-

schaft unter dem Schutz eines besonderen Gottes: *Messor* gibt auf das Mähen acht, *Conditor* auf das Einheimsen in die Scheunen, *Seia* hütet die Saat unter der Erde, *Proserpina* überwacht das Keimen und Ausschlagen. Sogar echte Augenblicksgötter entstehen zu Rom noch in historischer Zeit spontan: der Gott, der den Rückzug Hannibals vor der Porta Capena verursachte, erhielt als *Rediculus* ein Tempelchen.

Die Theorie Useners bewährt sich nicht ohne weiteres. Die „großen" Götter des Polytheismus entstehen nicht nur durch Zusammenfügung verschiedener Lokal- und Sondergottheiten. Der Prozeß vollzieht sich auch in entgegengesetzter Richtung: kleinere Götter lösen sich von den größeren ab und werden zu Sondergöttern. Usener aber bleibt das große Verdienst, diese Gottesvorstellung ins volle Licht gerückt zu haben. Eine Gottesvorstellung, welche nicht so bald verschwunden ist, wie man wohl meinen könnte. Die mittelalterlichen allegorischen Figuren aus dem *Roman de la Rose* u. ä., *Doulce Mercy, Humble Requeste,* usw. gemahnen uns lebhaft an die römischen *Bonus Eventus, Virtus, Honor* usw. Und auch hier sind wir geneigt, für abstrakt zu halten, was dem Zeitgenossen eine lebendige Wirklichkeit war. Die *Sondergötter* leben unter uns noch weiter: noch immer greift der römisch-katholische Christ in seinen *Heiligen* nach „etwas Unendlichem", da ja noch immer das Unendliche so schwer zu erreichen ist. Und auch hier hat jeder Heilige seinen eigenen Wirkungskreis: St. Lucia gegen Augenleiden, St. Apollonia gegen Zahnschmerzen, St. Florian gegen Feuersbrunst, St. Augustin, als gäbe es für seinen Genius keine wichtigere Verwendung, gegen Warzen; St. Antonius bringt das Verlorene wieder, St. Valentin die Verliebten zusammen. Die Heiligen werden die Nachfolger der Götter. Schon Schleiermacher hat den religiösen Wert dieser Vergöttlichung einer „eigentümlichen Handelsweise des Universums in ihrer Einheit" verstanden. Das *Sondergöttersystem* wird der Religion erst dann gefährlich, wenn es sich zum Polytheismus umbildet und die Götter allzu menschliche Personen werden.

§ 13. ANIMISMUS.

Der Animismus in der klassischen Gestalt, welche er durch F. B. Tylor erhielt, ist ein geschlossenes System. In ihm waren die Ursprünge zu finden, meinte man, in ihm die Grundlage — und eine tüchtige Grundlage — für die Entwicklung des ganzen religiösen Lebens der Menschheit. Der primitive Mensch war Animist, wie wir Materialisten oder Pantheisten sind. Groß ist der Einfluß der Tylorschen Anschauung gewesen, die in ihrer Art ohne Zweifel genial war. So groß, daß lange Jahre hindurch niemand am „Animismus" als primitivem System zweifelte und der Ausdruck sogar zur Bezeichnung wurde für das primitive Geistesleben überhaupt. In diesem Sinne reden wir noch von „Animisten", im Gegensatz zu Mohammedanern oder Hindus. Niemand kann auch etwas dagegen haben, wenn wir damit nur etwas anderes meinen wie Tylor. Denn dieser meinte ein sehr bestimmtes System, welches wir nicht mehr ohne weiteres gelten lassen können.

Seine Theorie stützt sich in der Hauptsache auf zwei Tatsachen: 1. auf den auch dem primitiven Menschen in die Augen fallenden Unterschied zwischen einem lebendigen und einem toten Körper; 2. die Tatsache, daß uns im Traum andere Leute in körperlicher Gestalt erscheinen und daß wir selber träumen, daß wir weite Reisen machen und so weiter, während unser Körper ruhig weiterschläft. Aus diesen beiden Tatsachen wird gefolgert: es gibt also eine Substanz, eine Seele oder einen Geist, der beim Tode den Körper verläßt und der auch während des Schlafes als „Traumseele" eine selbständige Stellung einnehmen kann. Aus dem Tode nun kehrt niemand wieder, aber von seinen Träumen kann man erzählen. Ein australischer Eingeborener aus dem Kurnai-Stamme faßte seine Erlebnisse wie folgt zusammen: Meine Seele ist im Traum weit fort, denn ich gehe, während ich schlafe, nach fernen Ländern, ich sehe fremde Leute, ich unterhalte mich sogar mit den Toten. Sehr bekannt ist die in vielen Fassungen vorkommende Erzählung von den schlafenden Soldaten, deren einer aus dem Munde seines Kameraden ein kleines Tierchen — gewöhnlich soll es eine Maus oder ein Wiesel gewesen sein — hervorschlüpfen sieht, welches

furchtsam am Ufer eines schmalen Baches hin- und hergeht. Der erste Soldat legt sein Schwert über den Bach, das Tierchen geht hinüber, um auf dem jenseitigen Ufer zu verschwinden und nach einiger Zeit auf demselben Wege wieder in den Mund des zweiten Soldaten zurückzukehren. Dieser erwacht und erzählt, wie er im Traum eine Reise gemacht, wie er zunächst auf einer schmalen steilen Brücke über ein breites Gewässer gezogen sei und dann ferne Lande gesehen habe.

Es gibt also offenbar „Geister", die uns beseelen, aber im Traum oder im Tode uns verlassen, um selbständig ihrer Wege zu gehen. Diese „Geister" sind, so behauptet das Tylorsche System, auch die Ursache des Naturgeschehens, welches dem primitiven Menschen sonst nicht verständlich ist. Der Gedankengang des letzteren wäre dann dieser: so wie ich alles, was ich unternehme, zustande bringe durch den Geist, der in mir wohnt (denn, schlafe ich oder bin ich gestorben, so hören alle Lebensverrichtungen auf), so geschieht auch alles, was ich um mich herum wahrnehme, vermöge des Willens eines Geistes, der in oder hinter den Dingen wohnt. Dabei wird dann manchmal vorausgesetzt, daß es die Geister der Gestorbenen seien, welche die Natur beseelen und Regen oder Sonnenschein, Fruchtbarkeit oder Dürre verursachen; bisweilen sind es auch selbständige Naturgeister. Durch eine falsche Analogie, einen Irrtum, hätte also der Mensch den Dingen wie sich selbst eine „Seele" zugeschrieben. Alles Geschehen, auch das Geschehen in der unbeseelten Natur, wird erklärt durch die Existenz der „Geister".

Die Macht, welche den primitiven Menschen zu diesen Vorstellungen treibt, ist keine andere als sein Kausalitätsbedürfnis. Ein intellektuelles Bedürfnis also. Tylor selber läßt hier keinen Raum für Zweifel übrig. Wie das Kind sich die scheinbaren „Handlungen" der leblosen Gegenstände erklärt, indem es sie als den seinigen analog betrachtet, so auch der primitive Mensch.

Wir haben es also mit einer primitiven Philosophie zu tun, die von „denkenden Menschen" ausgeklügelt ist und auf einer psychologischen Hypothese beruht: auf dem Gegensatz zwischen Seele und Körper, Geist und Stoff. Und Tylor sieht sich sogar veranlaßt, diese naive Philosophie zu loben: sie ist „eine ziemlich konsistente und

rationelle primitive Philosophie", „die vernünftige Schlußfolgerung, daß Folgen auf Ursachen zurückgeführt werden müssen".

Man kann demgemäß die alte animistische Theorie nicht besser zusammenfassen als in Tylors eigenen Worten: „Geister sind ‚personified causes'."

Man hat gegen diese Theorie in den letzten Jahrzehnten mancherlei Bedenken geltend gemacht. Der *Praeanimismus* kam auf. Und obwohl sich nicht leicht sagen läßt, was er in positivem Sinne gebracht hat, so läßt er sich dennoch ohne Schwierigkeit bezeichnen als ein Sammelname für viele und vielerlei Einwände gegen den Tylorschen Animismus.

Der erste dieser Einwände richtet sich gegen den *Rationalismus* der alten animistischen Schule. Tylor und die Seinen erklären die Religion nicht als eine unentbehrliche Tatsache des inneren Lebens, welches durch die Außenwelt und die harten Forderungen des Lebens zu religiösem Bewußtsein kommt, sondern als eine willkürliche Spekulation, welche ohne die Wahrnehmung dessen, was man „Seele" nennt, nie hätte entstehen können. „Die Religion ist nach ihm gewissermaßen eine naturwissenschaftliche Berechnung" (Preuß). Tylor hat in der Tat aus dem Animismus eine primitive Philosophie und Psychologie gemacht, keine Religion.

Eine Theorie von der Seele kann religiös beeinflußt sein oder ihrerseits auf die Religion einwirken — denken wir an Plato oder an den Kreatianismus —, an sich führt sie aber nie zur Religion. Sonst wäre auch das Verhalten zu dem Freunde, der dem primitiven Menschen im Traume erscheint, schon Religion.

Eine Theorie vom Ursprung, geboren aus dem Kausalitätsbedürfnis, kann sich leicht mit religiösen Faktoren verknüpfen — ich denke an das Dogma von der Schöpfung —, aber an sich ist sie nie Religion. Die Männer der animistischen Theorie begehen den Fehler, welchen z. B. auch derjenige begehen würde, der die Vorstellung Gottes als erster Ursache, eine ebenfalls aus dem Kausalitätsbedürfnis geborene Vorstellung, für etwas wesentlich Religiöses hielte. Sie kann zwar religiös werden, aber erst dann, wenn, unter dem Drange anderer Bedürfnisse, Gott

schon mehr geworden ist als eine bloße Ursache, als „personified cause".

Der Zeitgeist, der rationalistisch-naturwissenschaftliche Geist des neunzehnten Jahrhunderts, trägt wohl die größte Hälfte der Schuld an diesem Fehler. Und obwohl noch vor einigen Jahren der Borneoforscher Nieuwenhuis wieder sprach von „Naturphilosophie" und „Syllogismen" mit Beziehung zum Animismus und damit zeigte, daß er der alten Schule noch immer huldigt, so ist doch heute im allgemeinen ein Umschwung eingetreten.

Dieser Umschwung zeigt den Animismus auch als *sachlich* in mancher Hinsicht anfechtbar: die Analogie zwischen dem Kinde und dem theoretischen Animisten hält nicht völlig Stich. Das Kind hält z. B. ebensowenig wie der Primitive den Gegenstand seines Spiels für ohne weiteres beseelt. Es hat auch keine Theorie. Die Reaktion, welche ihm seine Puppe, seinen Bären beseelt erscheinen läßt, geht aus einer Gemütsbewegung hervor: Zorn oder Spielfreudigkeit. Durkheim hat bemerkt, daß das Kind äußerst erstaunt sein würde, wenn der Teddybär es bisse. Lassen wir also die Analogie zwischen Kind und primitivem Menschen gelten, so führt uns diese gewiß nicht zu einer naiven Philosophie, sondern vielmehr zu einer Deutung des Animismus als *Lebens*äußerung. Die Beseelung der Gegenstände aus der Umgebung des Menschen ist nicht die Folge einer Argumentation, sondern einer Gefühlsregung.

Der primitive Mensch ist auch ohnehin — und hier begegnen wir einer zweiten sachlichen Unrichtigkeit — kein Philosoph, und das theoretische Interesse überwiegt bei ihm keineswegs. Überhaupt soll man ja die Kraft und die Tragweite der intellektuellen Regungen, die Emphase der Frage nach dem Wie und Weshalb, in der Menschheit, auch in der heutigen, nicht zu hoch anschlagen. Diese Frage möge einzelne hervorragende Personen beherrschen, die große Menge wird vom theoretischen Interesse kaum berührt. Sogar unsere westeuropäische Kultur hat erst vor kurzem das Bedürfnis nach einer Theorie empfunden, welche die seit undenklichen Zeiten bekannten Tatsachen der Erblichkeit erklärte. Und wenn man die Weltgeschichte ein wenig großzügig betrachtet, wie lange oder vielmehr wie kurz ist es her, seit man entdeckte,

daß die Sonne größer ist als ein glänzender Taler! Wie sollen wir da theoretisches Interesse von beträchtlicher Stärke beim primitiven Menschen erwarten!

Spekulation bedarf einer gewissen Ruhe, sogar eines gewissen Komforts. Einer Ruhe und eines Komforts, welche der primitive Mensch sicher nicht besessen hat. Er, der schwach ist im Vergleich zu seiner Umgebung und sich mit der größten Mühe am Leben erhält, dessen Leben eine fortwährende Gefahr, eine unaufhörliche Krisis darstellt, kennt kein „uninteressiertes" Denken. So wenig wie wir selbst, wenn unser Leben sich in Gefahr befindet. Wir haben es im vergangenen Jahrzehnt zur Genüge konstatieren können, daß im Kriege für das uninteressierte, theoretische Denken nur wenig Raum übrig bleibt. Ebenso verhält es sich bei drohender Gefahr im eigenen Leben. Wenn uns hungert, philosophieren wir nicht. Genau so wenig, wenn wir geistig, ästhetisch oder religiös stark bewegt sind. In jeder materiellen oder geistigen Krisis werden auch in uns die primitiven Instinkte wieder wach, in dem Sinne, daß wir nicht weiter logisch denken. Die Not des täglichen Lebens lastet schwerer auf uns als die Not des Kausalitätsbedürfnisses oder die Lust am Spekulieren. Wenn wir von der Not überwältigt werden, argumentieren wir nicht. Hungert uns, so gehen wir auf Raub aus oder stumpfen ab; ist unser Leben in Gefahr, so verteidigen wir uns oder vergehen vor Angst; ist unsere Seele aufs tiefste erschüttert durch das aufblühende Wunder der Musik, die Tränen quellen hervor; erbebt sie bei dem Herannahen der heiligen Gegenwart Gottes, wir fallen auf die Knie und beten an. Wir argumentieren aber nicht und folgern nichts.

Wir suchen die Erklärung des Animismus also wohl besser in der Not als in der Logik der Primitiven. Das Praktische ist hier alles, das Theoretische gilt nichts.

Es gibt aber noch weitere Bedenken. Im Animismus, wie wir ihn aus der Tylorschen Schule kennen, herrscht eine große Verwirrung bezüglich des Verhältnisses zwischen Toten- und Naturgeistern. Es ist nie ganz klar, ob die Allbeseelung in ihrer Gesamtheit auf den Glauben an Totengeister, auf Spukglauben also, zurückzuführen ist oder nicht. Das erstere wäre selbstverständlich in dieser Allgemeinheit unrichtig. Dennoch behauptet der Toten-

glaube, der *Ahnen-* oder *Seelenkult,* im Animismus eine sehr wichtige Stelle, so wichtig, daß im täglichen Leben, in der Zeitung z. B., oft unter Animismus nichts anderes als eben Ahnenkult gemeint wird. Dies verursacht aber Verwirrung.

Die Seele, auch die Seele des Verstorbenen als solche, wird für gewöhnlich nicht verehrt. Das geschieht nur dann, wenn es sich um Seelen solcher Personen handelt, die während ihres Lebens außergewöhnliche Lebenskraft gezeigt haben, wie Stammeshäupter, die ihre Kraft dem Wohlergehen des Volkes widmeten, Zauberer, die Krankheiten heilten und besondere Kenntnis besaßen in bezug auf die geheimen Weihen; Familienväter, in denen man die prokreative Kraft der Familie hochschätzte. Aber die Geister von Kindern oder gewöhnlichen Frauen und Männern ohne Bedeutung werden in der Regel nicht kultisch verehrt. Soll also Animismus nicht mehr heißen als, rein theoretisch, die Überzeugung, daß es Geister gibt, dann darf man auch den Ahnenkult in gewissem Sinne dazu rechnen. Bedeutet er aber, praktisch religiös, Kultus, Verehrung, so gehört die Totenverehrung, welche auf ganz andern Gründen beruht, gar nicht hierher. Auch hier rächt sich der Rationalismus.

Hierzu kommt noch, und das ist offenbar die gefährlichste Kritik des animistischen Systems, die Entdeckung der großen Rolle, welche die unpersönliche Macht im primitiven Geistesleben spielt (s. § 3). Neben dem Animismus steht der Dynamismus.

Als allgemeine Theorie bezüglich des Ursprungs der Religion hat sich also der Animismus keineswegs bewährt. Er darf aber ein Anrecht behaupten auf einen eigenen Namen als charakteristische Erscheinung in der Religionsgeschichte, und zwar eine auch rein religiös sehr wichtige Erscheinung, wenn man nur den Ausdruck beschränkt auf die Beseelung durch einen persönlich gedachten Geist. Erst dann kann der Animismus auch seinen eigenen Charakter den verschiedenen Arten des Dynamismus gegenüber behaupten.

Ich gebe vier voneinander unabhängige Beispiele, welche ein charakteristisches Bild geben von dem zwischen den beiden Vorstellungen herrschenden Gegensatz: 1. Ein Berg, der Feuer speit, ein Wald von geheimnis-

voller Dunkelheit, ein großer oder gefährlicher Strom, sind heilig, das heißt, sie haben viel *Mana*. Ein Geist hat damit nichts zu schaffen. 2. Ein Missionar in Amerika wurde von der Bemannung seines Bootes gewarnt vor einer Grotte, in der ein fürchterlicher Dämon hausen sollte. Die Höhle war schließlich eine Klippe. Der Dämon war persönlich gedacht, aber noch unzertrennlich mit der *Mana*stelle verbunden. 3. Eine Stromschnelle in einem amerikanischen Fluß galt als der Aufenthalt von Geistern, deren Gebrüll man schon von weitem hören konnte. Der Unvorsichtige, der in der Nähe vom Schlaf überfallen war, wurde von ihnen überrascht. Hier ist die Persönlichkeit der Geister also schon frei, hat das Vermögen sich von der Stelle zu bewegen. 4. Bei vielen Völkern, z. B. den Algonkin, beherrschen die Geister, sowohl gute wie böse, die Schicksale der Menschen. Das ist ausgesprochener Animismus.

Wenn man zu Alspach die Obstbäume von der Magd umarmen läßt, die soeben das Weihnachtsbrot geknetet hat und deren Arme noch mit Teig bedeckt sind, so geschieht das, um die Kraft des heiligen Brotes auf die Bäume zu übertragen und sie dadurch gedeihen zu lassen, und das nennen wir Dynamismus. Wenn aber die Bauern in der Uckermark ihren Bäumen freundschaftlich ins Gewissen reden und sie ermahnen, fruchtbar zu sein, oder wenn ein arabischer Gelehrter den Rat gibt, Obstbäume, welche keine Frucht tragen wollen, sachte auf die Rinde zu klopfen und sie zu verwarnen, da sie sonst umgehauen werden müßten, so setzen diese Gebräuche ein persönliches Wesen im Baum voraus, und da reden wir von Animismus.

Überall da, wo unter dem Druck der Gefühlsregungen des täglichen Lebens, der Notwendigkeit zu essen, der Krisis einer Hungersnot, des Elends einer Dürre, den machtgeladenen Potenzen der Umgebung ein persönliches Willensleben zugeschrieben wird, finden wir Animismus.

Der Nigerfluß hatte nie Weiße gesehen. Deshalb widersetzte er sich der Fahrt der ersten Europäer, indem er über seinen Wassern einen dichten Nebel aufziehen ließ.

Wir sind natürlich lange eines Besseren belehrt. Aber auf den Höhepunkten unseres affektiven Lebens sind auch wir noch Animisten. In der Zeit, als das Licht

— während des Krieges — auch in Holland knapp war, brannte in meinem Hause eine Karbidlampe. Das heißt: sie tat das von Zeit zu Zeit, oft brannte sie auch nicht oder verbreitete nur ein unsicheres Licht. Wir hatten nun den Witz erfunden, daß wir der widerspenstigen Lampe, wenn ihr Schein zu versagen drohte, freundlich ins Gewissen redeten. Und wir meinten feststellen zu können, daß dies Mittel Erfolg hatte und das Licht sichtlich an Kraft und Beständigkeit zunahm. Wir waren also Animisten im Scherz — unter dem Drucke der Lichtnot. — Und jeder von uns weiß — er weiß es selber am besten! — was er tut (und was er sagt!), wenn er mit dem Kopf gegen die Tür gerannt ist. Wir dürfen in diesem Falle ohne Zögern einen Höhepunkt des affektiven Lebens voraussetzen, und einen zwar sehr kurzen, jedoch überaus kräftigen Animismus. Die Seele in Aufruhr, der Wille zur Rache, sie bedürfen eines zweiten Willens, um ihren Unmut zu kühlen. Die Neugierde des englischen Laien, der so gerne wissen wollte, was wohl *the clergy* sage, wenn sie sich mit einem Hammer auf den Finger geschlagen hätte, erscheint vielleicht manchem ungehörig, — sie könnte, wollte man sie befriedigen, ohne Zweifel interessante Sachen ans Licht bringen in bezug auf die animistischen Ansichten sogar der Geistlichkeit und die Persönlichkeit eines Hammers. Was im Scherze gilt, gilt nicht weniger für den Ernst des Lebens. Der Affekt, das Innenerlebnis postulieren einen Willen, eine Seele, der eigenen gegenüber. Der Bauer, der von Tag zu Tag mit seinem Vieh verkehrt, hält seine Tiere schließlich für genau so beseelt wie er selber ist — und noch heutzutage wird in etlichen Gegenden das Verscheiden des Bauern den Haustieren „angezeigt". Die Kamtschadalen meinen, daß der Hund sehr wohl sprechen könnte; der Grund, daß er es dennoch nie tut, ist kein anderer als sein Stolz. Und gewisse afrikanische Stämme halten den Affen für redebegabt: er fürchtet nur, daß man ihn zur Arbeit zwingen könnte, daher schweigt er. Die Aufregung beim Wechsel der Jahreszeiten, die Krisis in der Erntezeit, die Freude über die Ankunft des Frühlings, das alles nimmt Gestalt an und wird zum Geist, zum Dämon, zum Gott. Griechische Stämme wandern nach dem Süden. Ihnen steht eine unbestimmte Macht bei: die Macht des

Wanderns. Diese nimmt die Gestalt an eines Steines, eines Fetischs, des Aguieus (vergl. § 8). Aber die Not und Unruhe, die Freude und Lust am Zuge ins ferne Land, der endlose Wechsel und die unaufhörliche Unsicherheit, machen aus dem Stein eine Person, zu der man beten und der man seinen Dank darbringen kann, den Wandergott, Apollo Aguieus.

Es war dieser *„strain of emotion"*, der die Wälder mit Dryaden bevölkerte, die Flüsse mit Nixen; es waren die Aufregung, die Not und der Jubel des von der harten Natur abwechselnd geplagten und gesegneten Bauern, welche die Gestalt Rübezahls und so vieler anderen Berggeister schufen. Es ist die innere Erregung des primitiven Handwerkers, welche ihn seinen Geräten eine Seele geben läßt, wie ja auch noch ein Rest dieser Erregung den englischen Seemann sein Schiff als weiblich bezeichnen läßt; und wie schließlich ein letztes Überbleibsel desselben Gefühls dem Lokomotivführer, dem Flieger die Liebe zu seiner Lokomotive, zu seinem Flugzeug gibt, und sie dieselben wie lebende Wesen behandeln läßt.

Es handelt sich also beim Animismus durchaus nicht um einen Prozeß des vernünftigen Denkens. Es handelt sich vielmehr um einen Lebensprozeß, um Not oder Freude. Wir sind *noch* Animisten, wenn wir die geballte Faust dem Meer entgegenhalten, das uns ein teures Leben entwendet hat; und auch dann, wenn wir in freudiger Erregung das alte Haus nach langer Abwesenheit wieder betreten, und — wie wir sagen — die alten Möbel uns so freundlich ansehen. Wir gestatten uns dann ein bißchen Animismus, inmitten unserer Aufgeklärtheit; wir sind einen Augenblick primitiv, eine kurze Stunde sind wir Dichter. Denn die Dichter sind heutzutage die wahren Animisten. Weil sie die innere Erregung haben. Ein moderner vlämischer Dichter sagt:

Wenn die Seele lauschet,
spricht alles Lebende eine Sprache,
das leiseste Flüstern
hat Sprache und Zeichen.

Unter dem Drange der inneren Erregung schuf sich der Mensch einen Willen im Gegensatz zu oder in Harmonie mit dem seinigen. Vorzüglich in der Not. Wenn man am Ende seiner Kraft, seiner Vernunft ist, hilflos

und allein, dann kommt es nur noch auf ein Ding an: daß das Vertrauen wieder hergestellt wird. Und vertrauen können wir nur einer Person.

Nun ist der Animismus natürlich im Irrtum. Das müssen wir Tylor zugeben. Die Lawine zerschmettert uns nicht, weil sie will, sondern weil sie muß. Die Sonne scheint nicht, weil es ihr gefällt, sondern weil sie muß. Herakleitos ist im Recht, und die moderne Wissenschaft ist im Recht. Der Animist ist eben geistig zurückgeblieben. Und wenn man das einzig betonen will, ist damit die Sache abgetan. Nur muß man dann auch zugeben, daß der Christ, der, gegen alle Wahrscheinlichkeit, hinter dem Weltgeschehen den Vater Jesu Christi sucht, genau so zurückgeblieben, nein, noch weit primitiver ist. Denn, rein empirisch-wissenschaftlich gesprochen, ist die animistische Willkür weniger töricht als der christliche Liebeswille.

Oder ist es vielleicht das Vorrecht des Menschen, daß er zu irren vermag? Das Tier irrt sich nicht. Es wird geführt von seinem wahllosen unfehlbaren Instinkt. Es geht geradewegs auf sein Ziel los und trifft immer das Richtige. Preuß sieht schon bei den Primitiven, in ihren „Irrtümern", in Magie und Animismus, die Anfänge des Idealismus, der Befreiung aus der Alleinherrschaft des Instinktes, des Wachstums des eigentlichen Menschen. Das Tier weiß unter allen Umständen genau, was es tun soll. Es weiß das eine. Der Mensch hat die Wahl. Und er irrt sich. Das macht seine Würde aus. Wenn dem Jäger gar kein Wild mehr aufstößt, setzt er voraus, daß die Tiere ihm nicht mehr dienen *wollen,* während er früher immer eine Art freundschaftlichen Abkommens mit ihnen hatte. Das ist nicht richtig; aber der Mensch ergibt sich nicht in die „Umstände", er will ein Verhältnis haben zur umgebenden Welt, gleichviel ob zu seinem Vor- oder Nachteil, und sollte er in Angst und Verzweiflung untergehen. *Denn nur in der Verzweiflung wird das Vertrauen wieder hergestellt.* Der Animismus ist die Krisistat des Ich, das nach einem Du verlangt, und sollte es ein Du sein, das es hassen muß. Des Ich, das in der grauenerregenden Einsamkeit dieser Welt es nicht mehr aushalten kann und, wenn es sein muß, — mit Windmühlen und Weinschläuchen kämpft. Die Tragik des Animismus ist die Tragik, die Größe und der Idealismus

des Don Quixote. Der Sieg des Idealismus ist der Sieg der Freiheit des Geistes über den wahllosen Instinkt, der keine Wahl hat. Gott frei und Mensch frei. Man kann die Wichtigkeit des Animismus für Gottesvorstellung und Seelenvorstellung schwerlich überschätzen. Der Buddhismus ließe sich ohne den Animismus denken, das Christentum nicht; der Materialismus kann den Animismus als Voraussetzung entbehren, nicht so Plato und Kant. *Unser modern-christliches Selbst- und Gottesbewußtsein geht in letzter Instanz zurück auf den Kampf des primitiven Menschen, der hinter der Welt einen Willen sucht, dem gleich, den er in sich selbst entdeckt hat.*

§ 14. HEILIGE MENSCHEN. TOTE UND KÖNIGE.

Wir haben gesehen, wie man *Mana*-Menschen nach ihrem Tode zu verehren pflegt. Die Neigung, das Göttliche durch Menschen zu personifizieren, ist ja allgemein. An erster Stelle gilt diese Verehrung den *Toten*. Der Tod schafft Distanz zwischen Menschen und Mensch, er verklärt den Menschen gleichsam. Der niederländische Schriftsteller Frederik van Eeden sagt in seinem Buche *Pauls Erwachen,* das das Sterben seines Sohnes beschreibt: „Jetzt, nach seinem Hinscheiden ist er ein Wesen höheren Ranges, er ist vergöttlicht, er ist mein Mittler, durch ihn ist mir das Allwesen fühlbar und persönlich geworden." Das hat der Verfasser dem primitiven Menschen rein nachempfunden, welches ausdrücklich zu bemerken er auch keineswegs versäumt. Die Toten gelten überall in der primitiv-antiken Welt als die Stärkeren, in Kraft und Vernunft den Lebendigen überlegen (auf eine scheinbare Ausnahme kommen wir unten, bei der Behandlung des Unsterblichkeitsglaubens zurück). Sie sind die *Kreittones,* die Stärkeren, dies wußten schon die Griechen. Man soll sie fürchten und verehren. Fürchten namentlich in den Tagen der „Ansteckungsgefahr", wenn die Toten umgehen und man sie mit Opfergaben zu besänftigen sucht. „Allerseelen" wurde schon in Athen und Rom gefeiert. In manchen Ländern Europas kennt man noch die „wilde Jagd" der Verstorbenen, die, angeführt vom Totengott Wotan (in Griechenland Hekate oder Dionysos), in schrecklichen Nächten (besonders in den

sog. „zwölf Nächten") durch die Luft fährt. In Tirol läßt man die vom Festmahl übriggebliebenen Kuchen mit brennenden Kerzen auf dem Tische stehen, „für die armen Seelen", welche beim Abendläuten des Allerheiligenfestes aus dem Fegefeuer auf die Erde kommen. In Griechenland spielt der Heroenkult, der in den Kreisen, zu deren Ergötzung die homerischen Lieder gedichtet waren, nicht anerkannt wurde, dennoch beim Volke eine wichtige Rolle. Die delphische Priesterschaft wendete ihre Gunst dem Totenkulte zu. Man hat dabei gewiß auch an das eigene zukünftige Los gedacht. Denn, wie mächtig die *Kreittones* auch sind — man geht sie sogar um Kindersegen an — sie können nicht leben ohne die Opfer der Nachkommen. Wie fest diese Anschauungen in Griechenland wurzelten, geht daraus hervor, daß sogar Epicurus, wie Cicero mit Entrüstung mitteilt, trotz seiner Lehre, daß nach dem Tode nichts den Menschen mehr berühren konnte, durch Testamentsverfügung den Kultus seiner Seele anordnete.

Unter den Lebenden ist es vor allem der *König,* der in vielen Zeiten und Ländern Gegenstand der Verehrung ist. Man erinnert sich an Voltaires:

Der erste König war ein glücklicher Soldat.

Diese Weisheit hat sich, wie vieles von Voltaire, nicht behaupten können. Das Königtum beruht auf religiöser Grundlage. Spricht man von des Königs „Glück", so muß dies in primitiv-antiker Weise magisch-religiös aufgefaßt werden. Die primitive Anschauung vom Königtum ist aber sehr verschieden von der unsrigen. Die Odyssee erzählt, wie unter der Herrschaft eines guten Königs die Erde reichlich Früchte hervorbringt, die Bäume brechen unter der Last des Obstes, die Gefilde wimmeln von Vieh und das Meer von Fischen. Der Gedanke an eine Königsmacht, welche sich über alles Bestehende, auch über die Natur erstreckt, ist nahezu universell. Man findet ihn klar ausgedrückt in einem das Primitive schön und rein nachempfindenden Satze von Ibsens *Kongsemnerne;* ein Bauer sagt dort, daß die Bäume zweimal im Jahre Frucht bringen und die Vögel jeden Sommer zweimal brüten, solange Haakon König ist. In der germanischen Sage zeigt es sich, wie der Grund dieser Vorstellung in der Idee einer besonderen Königsmacht liegt, eines Königs*mana,* das un-

μένος

widerstehlich ist und magisch wirkt. Ein ausgesetztes Kind ergreift den Schaft der Lanze des Langobardenkönigs Agilmund. Nun „geht Kraft von ihm aus", das Königs*mana* geht auf das Kind über, das vom Könige adoptiert und zum Nachfolger bestimmt wird. — Die Frankenkönigin Fredegunde nimmt ihr Kind Chlotar mit in die Schlacht: sein Königs*mana* sichert den Sieg. — Dieselbe — nach unseren Begriffen übernatürliche — Kraft geht aus von den Stammeshäuptern und Königen in Indonesien. Der berühmte *Radjah* Brooke (Sir James Brooke) von Serawak wurde zusammen mit den Göttern angerufen. Das Wasser, womit die Weiber seine Füße gewaschen hatten, wurde aufgehoben und auf die Gehöfte verteilt, um eine reichliche Ernte zu sichern. Der *Datu* von Luwu (auf Celebes) hat sowohl das Gelingen der Reisernte wie das Wohlergehen der Menschen in seiner Hand. Bei etlichen indonesischen Stämmen ist, nach Kruyt, die Unsterblichkeit nur dem Stammeshaupte, dem Manne, der am meisten *Mana* hat, zugesichert. Genau so war es in unvordenklichen Zeiten im alten Ägypten. Da war der König freilich auch schon der Gott auf Erden, der Sohn des Sonnengottes: den Göttern gegenüber zwar Vertreter der Menschen, aber den Menschen gegenüber ein Gott. Von ihm heißt es in den Texten: „Er erleuchtet die beiden Länder (Ägypten) mehr als die Sonnenscheibe; er macht sie grünen mehr als ein großer Nil (eine große Überschwemmung); er hat sie mit Kraft erfüllt; der König ist Nahrung, sein Mund ist Wachstum; er ist es, der das Bestehende werden läßt, der Schöpfer aller Glieder, der Erzeuger der Menschen."

Überbleibsel dieses kosmischen Charakters des Königs sind hier und da bis auf moderne Zeiten bewahrt. Die englischen Könige heilten durch ihre Berührung Skrofulose *(the king's evil);* noch Karl II. machte von diesem Vorrechte Gebrauch. Und die Anschauung, wonach der König die zentrale Kraft des Reiches ist, lebte noch lange fort, zumal in England, in der königlichen Gerichtsbarkeit; daher auch noch heute das königliche Begnadigungsrecht.

In der Zeit nach Alexander dem Großen und in der römischen Kaiserzeit erhalten diese Gedanken eine große Bedeutung für die ganze Welt. Man weiß, wie die Impe-

ratoren sich, zunächst zögernd, dann immer selbstverständlicher, göttliche Ehren erweisen ließen. Schon Demetrios Poliorketes wurde in einem Hymnus begrüßt als der *theos epiphanès,* der sichtbar gewordene Gott: „die anderen Götter sind ferne, sie haben keine Ohren, sie existieren nicht, oder sie kümmern sich nicht um uns. Aber du bist anwesend und wir sehen dich. Du bist weder Stein noch Marmor, sondern wahrer Gott.“ Der römische Kaiser stirbt nicht, sondern fährt gleich dem Sonnengott mit seinem Viergespann vom Scheiterhaufen, wo seine sterbliche Hülle verblieb, zu den Göttern, seinen Genossen. Als *Heiland* wird der König begrüßt. Mit seiner Regierungszeit fängt eine neue Ära an. Die Geburt des Cäsar wird dem „Anfang aller Dinge“ gleichgesetzt. Uralte Gedanken tauchen in dieser dekadenten Zeit wieder auf. In Babylonien und Ägypten hatte man seit uralter Zeit den König betrachtet als den Inaugurator einer neuen Periode. In ihm erneuert sich das Weltleben.

Daß es auch im Altertum schon nüchterne Leute gegeben hat, die von dieser Göttlichkeit des Königs nichts wissen wollten, geht aus der Antwort hervor, die ein König, von dem Plutarch erzählt, einem Dichter und Hofschranzen gab, welcher ihn Sohn der Sonne und Gott genannt hatte: „davon weiß mein Nachttopfträger nichts“.

Dennoch ist es auch dem modernen Menschen wohl möglich, sich in die Herrlichkeit der primitiven Königswürde einzufühlen, vielleicht unterstützt durch die Lektüre von Ibsens obengenanntem Drama, oder von Tennysons Idylls of the King, oder auch von Shakespeares prächtiger Schilderung Richards II., des schwachen Fürsten, in seiner Erniederung:

Yet looks he like a king: behold his eye,
As bright as is the eagle's, lightens forth
Controlling majesty.

§ 15. *DER HEILAND.*

In vielen Teilen der Welt trägt man im Frühling oder im Herbst eine Art Fruchtbarkeitssymbol herum, welches die Griechen *Eiresione* und wir *Palmkätzchen* nennen (siehe § 8); es soll dieses Zeichen den Fruchtbarkeitsstoff, das Lebens*mana* ins Dorf bringen, und wir haben es also

zu tun mit einer besonderen Form des Dynamismus. Wird nun aber — wie das auch öfters geschieht — der Frühlings- oder Erntesegen hereingeführt in Form einer Person — eines Pfingstlümmels, einer Pfingstblume, eines Maikönigs, oder wie sie alle heißen mögen —, dann ist Animismus da. Und wenn die Umstände günstig sind, kann der Träger dieses Segens sich sogar zur Gottes- oder Heilandsfigur entwickeln. So steht in Griechenland neben dem blühenden Lorbeerzweig dessen persönlicher Träger, Apollo, der Heiland. Es hat in der Geschichte der Religion viele solcher Heilbringer gegeben. Allein in Griechenland bilden sie einen wichtigen Bestandteil der hervorragendsten Göttergestalten. Solche Götter des Lebens in der Natur sind, so meint man, während der ungünstigen Jahreszeit in ein fremdes Land, in die Unterwelt gezogen. Im Frühling erscheinen sie wieder *(Epiphanie)*. Man ruft z. B. in sehr alten Riten Dionysos mit Trompetenklang aus der Unterwelt. In Elis sangen die Weiber ein „Ruflied" (siehe § 10). Eigentlich ist der Unterschied zwischen dieser Heilandsgestalt und derjenigen des Maikönigs nur gering. In der letzteren wird das neue Leben aktuell-rituell verpersönlicht, in der ersteren mythisch. Beide kommen aber wieder zusammen, wenn z. B. in Delphi Apollo von einem Knaben mit einem Lorbeerzweig in der Hand dargestellt wird. Das göttliche Leben erhält menschliche Gestalt. Es ist nicht unwichtig zu bedenken, wie, wenigstens bei manchen Völkern, der Begriff des gottmenschlichen Heilands schon vor dem des übermenschlichen Gottes da war.

Die Fruchtbarkeitbringer, — es wird ihrer wohl genau so viele gegeben haben als es Städte und Dörfer gab, — wurden später zusammengefügt zu einzelnen Figuren gottmenschlicher Art, in Griechenland sind es vor allem Dionysos und Apollo, in Ägypten Osiris, in Vorderasien Tammuz oder Adonis, und so weiter. Sie werden in der hellenistisch-orientalischen Welt, die sich durch die griechischen Ansiedlungen schon bald aus dem Länderkomplex um das Mittelmeer zu bilden anfängt, und die dann immer mehr bis zum Tode des Heidentums eine alle Nationalitäten umfassende Einheit wird, zu den Göttern der *Mysterienreligionen* (siehe unten § 26). Im Mittelpunkte dieser Mysterien steht die Geschichte des Heilandes: sein Leiden, sein Tod und seine Auferstehung. Der Gläubige,

der sich in den Dienst des Gottes stellt, sein Leben und sein Sterben gleichsam miterlebt, bekommt dadurch auch Anteil an dessen Sieg, an seinem ewigen Leben. Was ursprünglich Naturgeschehen war, der Wechsel in der Vegetation, in den Erscheinungen am Himmel, wird immer mehr zum Symbol menschlichen Lebens und Sterbens, dann auch menschlicher Sünde und Erlösung. Der Diener des Osiris im alten Ägypten, der im Kulte eins geworden ist mit seinem Gott, erhält nach dem Tode nicht nur einen Teil der Unsterblichkeit des Heilandes, sondern auch der Gerechtigkeit des Gottes; wie Osiris wird er vor dem Richterkollegium der Götter gerecht erklärt.

Wir sahen schon, wie auch der *König* als Heiland angesehen wird, als der Heilbringer seiner Regierungszeit. Vom König kann man nämlich mit weit mehr Grund, als daß er ein „glücklicher Soldat" gewesen, behaupten, daß er eine halb reelle, halb mythische Figur ist. Unsere Maikönige und Maiköniginnen haben ältere und wesentlichere Züge des primitiven Königtums aufbewahrt, als unsere konstitutionellen Fürsten. Der König gilt als Träger der Lebenskraft. Bisweilen bleibt er die volkstümliche Figur der Volksspiele; oft auch geht er ganz über ins mythische Reich und wird ein Gott; und manchmal bleibt er König, aber erfreut sich göttlicher Ehrbeweise: seine Thronbesteigung wird begrüßt als die *Epiphanie* des Heilandes, eine neue Ära, eine neue Zeitrechnung fängt an mit ihm. Und seine Macht, seine rettende Energie reichen über das irdische Leben hinaus. Der gute König schläft im Berge; der Bart Barbarossas ist lang gewachsen, aber, wenn die Not im Reiche aufs höchste gestiegen ist (in anderer Fassung der Königssage: am Jüngsten Tage) kommt er aus dem Kyffhäuser hervor und hängt seinen Schild an einen dürren Baum. Der Baum grünt aufs neue und mit ihm die Welt: eine neue, bessere Zeit bricht an.

So begegnen sich im Heilandsgedanken verschiedene Faktoren: der junge Lenz und der junge König, der Erretter vom Tod in der Natur und der Erretter aus Gefahren aller Arten. Auch nützliche Einrichtungen und Erfindungen werden dem Heiland zugeschrieben: Osiris lehrte die Menschen den Ackerbau; Demeter, die griechische Madonna, Spenderin des Lebens und Erretterin vom Tode, bringt nicht nur die Segnungen des Ackerbaus, son-

dern auch die Ordnung von Gesetz und Brauch. Und auch in Krankheitsfällen ruft man die Heilandgötter als Retter an. Die Heilandsvorstellung berührt sich so mit derjenigen der *Mana*götter, auch mit den Anschauungen über Heilige und Heroen.

Je nachdem die einzelnen Religionen sich ausbreiten und einen mehr universellen Charakter aufweisen, wachsen auch ihre Heilandsfiguren in Erhabenheit und Kraft. Aus dem Heiland für einzelne Fälle, für bestimmte Orte und Zeiten wird nach und nach der Weltheiland. Ein schönes Beispiel dieser Entwicklung bietet der persische Heiland, Saoshyant. In wunderbarer Weise aus einer Jungfrau geboren, erscheint er in einer Zeit großer Drangsale, in einer Krisiszeit. Sein Werk ist das *frashōkereti,* die Wiederherstellung der Welt: das ganze menschliche Geschlecht steht leiblich wieder auf; die Guten werden von den Bösen getrennt, die Welt geht in Feuer auf: durch die Flammen werden die Missetäter vernichtet, die Frommen aber geläutert, um in einer makellosen, ewigen Welt ein neues Leben zu führen.

Das Eigentümliche bei diesen und ähnlichen Heilandsvorstellungen ist, daß in ihnen der Heiland nicht länger der Lebensträger einer bestimmten Periode ist, daß er nicht länger der Exponent der Sehnsucht ist nach der periodischen Rückkehr des Aufblühens in der Natur, auch nicht der Hoffnung auf eine Zeit des Friedens nach Drangsal und Not. Er wird versetzt in die Endzeit und stellt die Erfüllung der Hoffnung auf eine letzte Rettung aus einer letzten Krisis dar. Die Bedeutung des Heilandes wird also zentral. Das ist aber nicht das Einzige. Das Weltgeschehen wird jetzt nicht länger betrachtet als ein Wechsel selbständiger Perioden, es wird als ein großes Ganzes angesehen. Die Aufgabe des Heilandes in diesem Ganzen ist eine entscheidende, er beherrscht die Geschichte. Er ist nicht länger der mythische oder kultische, unhistorische Lebenbringer, ebensowenig der historische König, sondern eine Persönlichkeit, die aus der Geschichte herauswächst und dennoch ihren Anfang wie ihr Ende beherrscht. Der Heiland, so aufgefaßt, wird geboren in der Zeit, findet aber seine Aufgabe an der Grenze von Zeit und Ewigkeit, am Ende aller Tage; und, wie er kommen *wird,* so *war* er,

von Ewigkeit zu Ewigkeit. Das Gegenstück der *Parusie,* der Erwartung der Wiederkunft, ist die *Präexistenz.*

Alle diese Gedanken sind auf Jesus Christus angewandt. Richtiger sagen wir: er hat das Wesentliche daraus auf sich selbst angewandt. Buddha hielt seine Lehre für wichtiger als seine Person; Sokrates wollte nicht, daß man sich um ihn bekümmere, sondern nur um die Wahrheit; Jesus tritt auf und stellt die eigene Person in den Mittelpunkt, er, der Weg, die Wahrheit und das Leben. Bald gehen die Jünger aus und verkünden alte Heilandsgedanken: aber der Heiland, der auch den Heiden verkündigt worden ist seit alten Zeiten, der Christus, ist Jesus (Apostelgeschichte 18: 28).

§ 16. DÄMONEN UND ENGEL.

Der Wille, den der Animist hinter dem Weltgeschehen postuliert, erhält in der Gestalt des Gottmenschen den Charakter eines guten, segensreichen Willens. Es gibt aber auch andere Verkörperungen — allzu viele! — welche den Willen nur als Willkür zeigen.

Hier ist die dunkle Seite des Animismus. Die Schöpfung wollender Wesen führt nicht sofort zum Vertrauensverhältnis. Man kann vorderhand auf die Gesinnung der Geister und Götter nicht rechnen. Man ist der grenzenlosesten Willkür ausgesetzt. Ich nenne nur ein Beispiel dieser allgemein bekannten Tatsache.

Über die animistischen Vorstellungen in Korea lesen wir: „Die Geister beherrschen den ganzen Himmel und jeden Zoll des Bodens; sie lauern dem Menschen auf am Wegesrand, auf Bäumen, Felsen und Bergen, in Tälern und Flüssen. Sie belauschen ihn Tag und Nacht — sie sind immer um ihn herum, fliegen um sein Haupt, nähern sich ihm aus der Erde. Sogar im eigenen Hause findet er keine Zuflucht: auch da gibt es Geister, im Zement der Mauern, auf den Balken —, ihre Allgegenwart ist eine traurige Parodie der Allgegenwart Gottes.“

Hier bekommen wir also einen Blick auf die Kehrseite des Animismus, von der wir oben sprachen: überall ist zwar Leben, sogar ein höheres, mächtigeres Leben, als der Mensch erreichen kann, aber es ist ein gleichförmiges Leben, es ist überall dasselbe: sittliche Maßstäbe werden

hier nicht angelegt. Daher kommt es, daß der Animismus, sobald er Ernst wird, Furcht hervorbringt, Furcht vor den Mächtigen, die nicht mit Notwendigkeit gleichzeitig die Guten, die Wohlwollenden sind.

Der Glaube an Geister, *Dämonen,* bildet einen wichtigen Bestandteil auch der nicht mehr rein primitiven Religionen. Der Islam kennt seine *Dschinne,* Indien seine *Raksasas* und *Jakkhas,* Skandinavien seine *Trolde.* Das Reich der Dämonen beginnt dort, wo die menschliche Kultur aufhört, außerhalb der Dorfeinfriedigung, wo es unheimlich ist. Dementsprechend ist das Wesen der Dämonen boshaft, unberechenbar und planlos. Man fühlt sich in ihrer Nähe unsicher. Der „Biegsame" aus der Peer-Gynt-Sage ist eine solche grauenerregende Figur. Ibsen zeigte auch hier einen feinen Sinn für das Uralte im menschlichen Gefühl: seine *Trold*menschen sind dämonisch, von blinden Mächten getrieben, auch ihrerseits treibend, ohne Ruhe und Vernunft. Der Mensch verlegt in die Dämonen einen guten Teil seiner Angst vor dem Irrationellen, dem Unberechenbaren im Leben. Unterläßt er dies, so muß er das Dämonische in sich selbst suchen. Otto und Jaspers haben auf das Dämonische bei Goethe hingewiesen; ich erinnere an die Schilderung in *Dichtung und Wahrheit:* „Es war nicht göttlich, denn es schien unvernünftig; nicht menschlich, denn es hatte keinen Verstand; nicht teuflisch, denn es war wohltätig; nicht englisch, denn es ließ oft Schadenfreude merken. Es glich dem Zufall, denn es bewies keine Folge; es ähnelte der Vorsehung, denn es deutete auf Zusammenhang. Alles, was uns begrenzt, schien für dasselbe durchdringbar. Nur im Unmöglichen schien es sich zu gefallen und das Mögliche mit Verachtung von sich zu stoßen"; oder auch an den berühmten Schluß der Autobiographie. Das ist die Dämonenwelt nach innen projektiert.

Wir entdecken das Göttliche als das Unberechenbare und Furchterregende hinter den vielen und bunten Bildern des Volksglaubens. Der Mittagsdämon ist eine solche Angstgestalt: Pan, der in der drückenden, heißen Stille der Mittagsstunden den Menschen erschreckt. Auch der Alp, der böse Traumgeist, der die Menschen drückt und quält; die griechische *Empousa,* ein Bein aus Eisen, das andere aus Eselsmist, und zahllose andere Schreckgestalten. Diese

Dämonen sucht man durch gute Gaben oder durch magische Abwehrmittel zu vertreiben. Namentlich fürchten sie Glockenklang und den Knall von Feuerwaffen (das Schießen zu Neujahr und an Hochzeitsfesten). — Manche Dämonen werden zu Göttern. So war eine der vielen Gestalten, welche zusammen den Gott Apollo bildeten, ein Pestdämon, der die Menschen mit seinen Geschossen töten, sie aber auch mit magischen Sprüchen wieder heilen konnte. Noch im homerischen Hymnus an Apollo ist der dämonische Charakter des Gottes so stark, daß die Götter auf dem Olymp von ihren Sitzen aufspringen, wenn er den Bogen spannt. Auch Ares war ursprünglich ein Pestdämon (siehe zum Beispiel Oedipus Rex.) — In der Regel aber bleiben die Dämonen in einer niederen Sphäre. Man kann es dann auch getrost wagen, sie böse zu nennen, was, wenn es einem Gott gilt, leicht gefährlich wäre. So bilden, bei fortschreitender Entwicklung der Religion, die Dämonen eine den Göttern unterworfene Klasse übernatürlicher Wesen. Die Teufel des christlichen Volksglaubens gehören auch hierzu.

Es gibt natürlich auch solche Dämonen, die dem Menschen wohlwollen: die Kobolde und Hausgeister des Volksglaubens, die nachts gegen eine Schüssel Brei als Belohnung alle Arbeit verrichten, und noch andere mehr. Wir rechnen zu den guten Geistern gewöhnlich auch die *Engel.* Das ist nicht unbedenklich. Das Wort „Engel" wird in vielen Bedeutungen verwendet: Totengeist, Schutzengel, Diener eines hohen Gottes (der „Engel des Herrn" im Alten Testament). Es gibt böse und gute Engel. Zu den Bösen gehört „des Satans Engel", der Paulus mit Fäusten schlug (wahrscheinlich ein Krankheitsdämon); auch die Beherrscher der Sterne, die, wie wir oben schon sahen, der Seele bei ihrer Himmelfahrt Hindernisse in den Weg legen, heißen Engel (Römer 8). Die Engel, die im Christentum das Amt von Dienern Gottes verwalten, die Anführer sind der himmlischen Scharen gegen die Teufel, in Visionen den Auserwählten Gottes als Boten erscheinen, stammen aus der spätjüdischen Vorstellungswelt, in welcher sie unter starkem persischen Einfluß entstanden sind. In Persien gab es nämlich eine ganze Engelhierarchie, im Dienste des obersten Herrn, Ahura Mazda. Man kann sogar die meisten jüdisch-christlichen Engelfiguren, wie

Raphael, Michael usw., auf persische Vorbilder zurückführen. Im Christentum wurden diese Engelscharen dann sehr wichtig. Es ist bekannt, welche Rolle sie zum Beispiel bei Dante spielen. Im Neuen Testament aber und in der altchristlichen Literatur hat der Begriff des Engels noch sehr vieldeutigen Sinn. So ist Matth. 18 : 10 die Rede von den Engeln der Kinder, die allezeit im Himmel das Angesicht des Vaters sehen, wobei anscheinend eine Art transzendenter Seele, ein zweites, höheres Ich (s. § 20), Apostelgeschichte 12 : 15 von dem Engel des Petrus, womit wohl dessen Geist gemeint ist. Dennoch sind alle diese Engelerscheinungen psychologisch aus einer Wurzel zu erklären: eine Kraft, welche von einem Menschen oder einem Gotte ausgeht und, persönlich aufgefaßt, ihm Dienste leistet: die starken Helden, die Jahwes Befehl ausrichten (Psalm 103 : 20).

§ 17. POLYTHEISMUS.

Wir nennen diejenigen Religionen polytheistisch, welche Ordnung und Regel hergestellt haben in das bunte Durcheinander von Dämonen, Lokalgöttern, Geistern, Heroen, Heiligen, *Sondergöttern,* Fetischen und andern Objekten der Verehrung. Zumal in Griechenland ist diese Ordnung deutlich wahrnehmbar. Da können wir oft genau feststellen, wie aus zahllosen großen und kleinen Lokalgöttern *ein* Zeus, *eine* Athena (im Namen, und teilweise sogar im Wesen, noch immer lokal beschränkt!) entstehen, „große" Götter. Wir sehen dann, wie die „alten" Götter, ganz oder halb in Tiergestalt gedacht, den „neuen" weichen müssen, den menschförmigen Olympiern; die Giganten werden überwunden und gefesselt. Apollo entthront in Delphi die uralte Erdgöttin und ihre Schlange, den Python; zu Amyklai den archaischen Heros Hyakinthos, der zum Schein in ein freundschaftliches Verhältnis zum Gotte gebracht wird. Die Olympier annektieren überall Kulte, legen sich die Namen der früheren Würdenträger bei oder machen sie zu ihren Vasallen, zu ihrem Sohn oder Freund: wohlverstanden unter Aufsicht. Herodot beschreibt mit großer Klarheit den Erfolg dieses „olympischen Systems". Die Dichter, meint er, Homer und Hesiod, hätten viel dazu beigetragen: die Klassifikation und Unifikation sei ihr

Werk. „Sie sind es, die den Hellenen eine *Theogonie* gemacht, den Göttern *Zunamen* gegeben, ihre *Wirkungskreise* und *Fähigkeiten* unterschieden und ihre *Gestalt* abgebildet haben (II. 53). Eine *Theogonie,* denn als die beste Art die Götter zu ordnen, stellte sich heraus, sie in Beziehung zu bringen zur großen olympischen Familie, mit Zeus als Stammvater an der Spitze. In ihrer Eigenschaft als Söhne, Brüder, Gatten erhalten alle auf dem geräumigen Olymposgipfel ein eigenes Plätzchen. Und sogar die alten Erdgötter werden in denselben Zusammenhang aufgenommen. Ganz glatt und ohne eigentümliche Schwierigkeiten geht allerdings dieser Prozeß nicht vor sich. Zeus muß der Theogonie zuliebe seinen eigenen Vater entthronen. Auch gab es allzu viele Göttinnen, deren Kult mit dem seinigen (oder mit dem seiner absorbierten Konkurrenten und Vorgänger) zusammenhing, und so geschah es, daß er neben Hera, der rechtmäßigen Gemahlin, eine große Anzahl von Geliebten erhielt. Hier liegt eine Wurzel der griechischen novellistischen Dichtung, welche die *chronique scandaleuse* des Olympos mit großer Gewandtheit als Gegenstand verwendete: die Eifersucht der betrogenen Hera wurde sogar zum stereotypen Hilfsmittel bei der poetischen Bearbeitung des alten Mythenstoffs. Hier liegt aber auch eine Ursache der Entrüstung, die bei den meisten ernsten Griechen vorherrschte, und von Platos und Xenophanes' Haß gegen die Dichter, die die Götter entwürdigt hätten; aus dieser Sachlage entstand auch — und das ist vielleicht noch wichtiger — der Zweifel und der Agnostizismus eines Euripides. — Man legte den Göttern *Zunamen* bei. Wenn ein alter Schlangengott *Meilichios* oder ein Steinfetisch *Kappotas* ins System aufgenommen werden sollten, gab man deren Namen dem Zeus als Epitheton: Zeus Meilichios, Zeus Kappotas. — Man verteilte unter die Götter *Aufgaben* und *Fähigkeiten;* jeder Gott erhielt sein Arbeitsfeld. So muß Hermes, weil er einmal gestohlen hat, ein Diebsgott werden; so muß Aphrodite *alle* Liebe entfachen, die reine wie die schuldbeladene. Helena, bei Euripides, weiß sich von ihrer Sünde in echt olympischer Weise freizusprechen: Aphrodite hat ihr ja die Liebe ins Herz gelegt, was hätte sie da tun sollen? Die alte Hekabe aber, die dem religiös-sittlichen Ernst des Dichters Worte verleiht, weiß es besser: die Göttin ist nur

der Name für die eigene Lust der Helena. — Die Dichter haben den Göttern auch *Gestalt* verliehen, menschliche Gestalt. Sie gaben den Tier- und Fetischgöttern ihren Abschied. Diese Göttergestalten sind das reizendste Geschenk der Dichter. Wohl niemand, der je Homer gelesen, kann sich dem Reiz der Gestalt des lockenschüttelnden Zeus, der lieblichen Kupris oder der gewaltigen Athena entziehen oder sie vergessen. Das erstaunliche Aufblühen der griechischen Plastik läßt sich kaum denken ohne die Dichter, die den Göttern ihre charakteristische „Gestalt" gegeben. Dennoch drohte auch hier der Religion eine große Gefahr. Wilamowitz betont nicht mit Unrecht die Vermenschlichung der Götter durch Homer, welche in vielen Hinsichten nicht weniger eine „Entgöttlichung als eine Enttierung" bedeutet. Die Flucht in das Nichtmenschliche, welches den orgiastischen Tierverehrern ihre Kraft verliehen, verwandelt sich hier in ein Stehenbleiben beim Menschlichen, Allzumenschlichen. Euripides persifliert ohne Aufhören die menschlich gewordenen Götter. — Wir können der herodotischen Liste noch hinzufügen, daß die „olympische" Ordnung auch sehr viel getan hat, um die rohen, unsittlichen Elemente aus der Gottesvorstellung zu eliminieren. Was hier aber erreicht wurde, hoben einerseits die Dichter wieder auf durch ihr weitgehendes Interesse für die obengenannte *chronique scandaleuse,* welche in raffinierter Form weit Schlimmeres brachte; anderseits hatte das reinigende Bestreben „vielfach mit der Vergeistigung die Aufhebung der real geglaubten Person zur Folge" (Wilamowitz). Der Religion, dem rein religiösen Gefühl, dem Glauben war der olympische Polytheismus schließlich nur gefährlich. Der echte Glaube lebte nach wie vor in der Sphäre der Dämonen, Lokalgötter und des Seelenkults. Er zog sogar in der Blütezeit der Kunst die alten, häßlichen, hölzernen Fetische den schönen „Gestalten" des Pheidias vor.

Nichtsdestoweniger hat der griechische Polytheismus auch eine religiöse Seite, und zwar eine ästhetisch-religiöse. Die griechische Vision der strahlenden Ewigkeit des Olympos, der Unsterblichkeit und Unerschütterlichkeit der „leichtlebigen" Götter dem Wechsel der irdischen Dinge gegenüber, der von irdischem Schmerz unberührten Herrlichkeit der leuchtenden Himmlischen, hat eine Schönheit,

welche trotz allem religiöses Empfinden weckt. Die Unsterblichkeit, welche Nektar und Ambrosia geben, die Festigkeit der himmlischen Wohnung sind zwar erworben auf Kosten der Lebensfreude, welche Göttern vertrauen will und kann: der griechische Pessimismus ist tief gewurzelt und lastet schwer auf den Edelsten des Geschlechtes. Die olympische Götterwelt verhält sich, nach Nietzsches Wort, zu diesem Pessimismus, „wie die entzückungsreiche Vision des gefolterten Märtyrers zu seinen Peinigungen". Wohl niemand hat sich tiefer in den griechischen Geist hineingelebt und hat besser gewußt, was Schönheit kostet, als Hölderlin:

Ihr wandelt droben im Licht
Auf weichem Boden, selige Genien!
Glänzende Götterlüfte
Rühren euch leicht.
Wie die Finger der Künstlerin
Heilige Saiten.

Schicksallos, wie der schlafende
Säugling, atmen die Himmlischen;
Keusch bewahrt
In bescheidener Knospe,
Blühet ewig
Ihnen der Geist,
Und die seligen Augen
Blicken in stiller
Ewiger Klarheit.

Doch uns ist gegeben,
Auf keiner Stätte zu ruh'n,
Es schwinden, es fallen
Die leidenden Menschen
Blindlings von einer
Stunde zur andern,
Wie Wasser von Klippe
Zu Klippe geworfen,
Jahrlang ins Ungewisse hinab.

Den Griechen brachten Ordnung und Vermenschlichung die Schönheit — jedes Volk zeigt auch hier seinen eigenen Charakter. Im Osten ordnet sich die Menge der Dämonen zum orientalischen Staat: der Herrscher, von seinem *Diwan* umgeben; der judaistische Himmelshof, wo Jahve Zebaoth thront inmitten seiner Engel, mit dem „Engel des

Herrn“ als Groß-Wesir, sieht dieser Vorstellung, trotz allem Monotheismus, noch sehr ähnlich. Ägypten ordnet drei geliebte Götter zu einer Familie, Mann, Weib und Kind, Osiris, Isis und Horus, und bringt sie so der menschlichen Empfindung näher. Odhin ist ein germanischer Stammeshäuptling, der in seiner himmlischen Halle ein königliches Biergelage veranstaltet, genau wie die irdischen Könige auch. Aber — es handle sich um eine griechische *polis,* um einen orientalischen Staat, um eine ägyptische Familie oder um einen germanischen Stamm — in allen Fällen ist es klar, daß diese Dinge die eigentliche Religion kaum berühren, wenn sie ihr nicht geradezu schaden; und dann, daß der Polytheismus im Anthropomorphen wurzelt und sich in dasselbe fügt. Ich sage: er fügt sich darin. Das Anthropomorphe an sich ist natürlich nicht zu vermeiden. Ohne „Gestalten“ kann die Religion nicht leben.

> Gefühle sind gefangene Monarchen,
> Die in der Worte Kerker sich verbargen.
> Tritt das Unendliche ins Herz des Weisen,
> Muß flugs hinab er zum Verstande reisen.
> Der muß die Schattenbilder ihm gewähren,
> Damit er könn' Unendliches erklären,

wußte der persische Dichter. Nichts liegt dem frommen Menschen näher, als Gott mit menschlichen Namen zu nennen. Die Namen Mutter und Vater sind unzertrennbar mit der Religion verbunden, nicht nur mit der primitiven, der die Mutter vor allem die fruchtbare Ernährerin, der Vater der lebenzeugende Machtträger ist; sondern auch mit der sittlich-geistigen Religion, welche zu reden weiß von einem Gott, der sich erbarmt wie ein Vater über Kinder, und der tröstet, wie einen seine Mutter tröstet (Psalm 103: 13; Jes. 66: 13). Im Polytheismus aber konstatieren wir ein Sichfügen in das Anthropomorphe, sogar ein Suchen desselben, das von den tiefsten und frömmsten Geistern immer empfunden wurde als eine Bedrohung der Religion, sowohl von den griechischen Philosophen und Dichtern, wie von den israelitischen Propheten. — Eigentlich ist der Begriff „Polytheismus“ wichtiger für die Kunst- als für die Religionsgeschichte. An sich gibt er keinen Maßstab, nach welchem man etwas über Tiefe und Echtheit der

Frömmigkeit aussagen könnte. Polytheismus und Monotheismus sind an sich nur „leere Zahlenschemata, nach denen sich der Wert einer Religion ebensowenig bemessen läßt, wie etwa der Wert einer Ehe nach der Zahl der Kinder, die ihr entsprossen sind“ (Wundt).

§ 18. GOTT ALS PERSON.

Im Polytheismus kann die Religion nicht stecken bleiben. Wenn sie sich vertieft, und wenn mit dieser Vertiefung eine intellektuelle Entwicklung verbunden ist, schreitet sie entweder von der Vielheit zu Gott dem Alleinen vor (Pantheismus), oder sie lernt Gott verstehen als Person. Die erste Richtung wurde schon vom Dynamismus befolgt, die zweite vom Animismus.

Wir wollen sie noch einmal gegeneinanderhalten. Der Dynamismus führt zu zwei, in der Religionsgeschichte sehr wichtigen Konsequenzen: 1. Da man das *Mana,* die Lebenskraft, erst dann bemerkt, wenn es in außerordentlichem Maße auftritt, kann sich aus dem Dynamismus der Gegensatz gewöhnlich-außergewöhnlich entwickeln, welcher dann wird zum Gegensatz heilig-unheilig, natürlich-übernatürlich, und besonders in letzterer Gestalt eine unermeßlich wichtige Rolle gespielt hat, nicht am wenigsten im Christentum. Wir kommen darauf in § 29 ausführlicher zurück. — 2. Die Macht wird, theoretisch betrachtet, bald zu einer All-macht: Dynamismus wird zu Monismus oder Pantheismus. — Diese Entwicklung verbindet den Dynamismus mit modernen geistigen Strömungen mystischer und spekulativer Art. In der Mystik herrscht die Neigung vor, das Göttliche möglichst weit und umfassend zu machen; die Spekulation sieht das Göttliche im Allgemeinsten. In keinem von beiden Fällen kann das Göttliche als eine Person aufgefaßt werden: eine Kraft wirkt sich aus, eine gewaltige, Ehrfurcht erregende Macht entlädt sich; sie wirkt automatisch: der eine wird vom Lebensstrom getötet, der andere erhält aus ihm seine Stärke.

Der gerade Gegensatz dieser Anschauungsweise ist der Animismus. In ihm strebt der Wille empor; hier keine automatisch arbeitende Triebkraft, sondern ein spannendes Turnier, wo Wille dem Willen gegenübertritt, es führe zum Leben, es führe zum Tode. Daß der Mensch von

Seelen zu reden anfängt und sie in sich selbst und in anderen voraussetzt, bedeutet, daß er Bewegung und andere Erscheinungen des Lebens auf ein handelndes Agens zurückführt. Hier dämmert das Bewußtsein eines *Willens* in Gott und im Menschen allmählich auf. *Hier zuerst wird der Mensch sich seiner selbst als einer Person bewußt.* Dann erfaßt er auch die Mächte in seinem Leben (die *dunameis!)* als wollende Wesen. Es mag sein, daß sie vielfach willkürlich, launenhaft, unzuverlässig sind. Sie *wollen* aber und *handeln.* Wie Großes bedeutet es nicht für die Religion, daß auch das Göttliche als Wille und eine ins Leben eingreifende Macht aufgefaßt wird!

In diesem Gedanken Söderbloms ist alles ausgedrückt und wird auch die große Bedeutung des Animismus als Komponente unseres heutigen geistigen Lebens angedeutet. Der primitive Dynamismus hat seine Nachfolger überall um uns herum: in der Wissenschaft die eiserne, fast automatische, oft geradezu religiös gewürdigte Gesetzmäßigkeit, in der Religion die manchen Strömungen pantheistischer und monistischer Art. Der Animismus führt zu einem persönlichen Gott. Nicht auf einmal, gewiß nicht. Auch sahen wir schon, wie der Wille, den der Mensch hinter dem Geschehen postulierte, in sehr vielen Fällen nichts anderes als Willkür ist. Der Trieb aber zur Auseinandersetzung, zum Kampf oder zur Versöhnung mit dem Willen auf der anderen Seite, ist sicher schon da. Es gibt im Animismus schon den Ringkampf mit Gott, den das Alte Testament kennt und die griechische Tragödie. Es wirkt in ihm schon der Trieb zu einer praktischen Theodizee, zum Fluchen oder Segnen. Es ist dies alles uns auch gewiß nicht „uneinfühlbar": ein primitiver Bauer — er braucht nicht so gar viel primitiver zu sein als die unsrigen! —, der die geballte Faust erhebt gegen den eisernen, geschlossenen Himmel; das Land vertrocknet, es muß jemand geben, der es darauf angelegt hat, ihn zu quälen; oder der sich — wunderbare Möglichkeit! — letzten Endes der Seinen annimmt.

Nur wer gelitten hat von der Willkür, entdeckt den Willen. Die alten Ägypter, die der Meinung waren, daß die Sonne, wenn es ihr einfallen sollte, auch fortgehen könnte und das Leuchten einstellen, sind dem christlichen Gottesbegriff näher als Herakleitos, der an eine eiserne

Dike glaubt, welche die Sonne in alle Ewigkeit in der alten und richtigen Bahn hält. Der launenhafte Gott kann sich zu einer Person entwickeln, die blinde Kraft, das Gesetz nie. Weder der Gott der Rache, noch der Gott, der das Recht handhabt, noch auch der Gott und Vater unseres Herrn Jesu Christi lassen sich finden, wenn nicht zuerst der ratlose Mensch in der Krise seiner Existenz hinter der bedrückenden Wirklichkeit einen persönlichen Willen postuliert hat — und sollte es ein fluchwürdiger sein.

Vom persönlichen Gott schreitet man ziemlich schnell fort zum einzigen Gott. Der Monotheismus tritt an die Stelle des Polytheismus. Dies bedeutet aber gewöhnlich mehr eine Änderung des Gottes*begriffs*, der einen reineren, ungetrübteren Charakter annimmt, als eine solche des Gottes*bewußtseins*, das mit dem Eintritt des Monotheismus nicht notwendigerweise zunimmt an Reinheit oder an Tiefe. Die Israeliten hatten schon lange einen persönlichen Gott, als sie praktisch noch Polydämonisten waren. Es kommt ja nur darauf an, daß der Gott, dessen Willen man erfahren, praktisch-persönlich der einzige ist. In den Versicherungen der Psalmisten und Propheten, daß, an Jahve gemessen, alle anderen Götter nichtswürdig sind, tut sich, ungeachtet ihres offenbaren Polytheismus, ein stärkeres Gottesbewußtsein kund als in mancher sorgfältig ausgearbeiteten monotheistischen Überzeugung. Der Monotheismus war aber in Israel (bis auf einen gewissen Grad auch im Islam) die Folge des überwältigenden Eindrucks, welchen Gottes sittliche Persönlichkeit auf den Menschen gemacht: neben *diesem*, neben *unserem* Gott kann es keinen anderen geben. Im anthropomorphen Polytheismus sind die Götter noch Individuen, „Gestalten"; hier werden sie zur Persönlichkeit. Dies bedeutet, daß nicht die „Gestalt", nicht dasjenige, was an dem Gotte sichtbar oder vorstellbar ist, der Frömmigkeit den Weg weist, sondern gerade das, was nicht gesehen wird und nicht gesehen werden kann, das Nichtgreifbare und Nichtausdenkbare, das aber als eine wollende, sittliche Macht erfahren wird. Die Persönlichkeit wird dann nicht empfunden als eine Einschränkung des Göttlichen, sondern als die einzig mögliche Form, welche Menschen dem Unaussprechlichen und Unabbildbaren geben können. Goethes Wort:

Was soll mir euer Hohn
Über das All und Eine?
Der Professor ist eine Person,
Gott ist keine,

schadet denen nicht, die gerade in der Persönlichkeit das All und das Eine gefunden zu haben meinen ... und denen es gewiß nicht gelingt, in jedem Professor eine Person zu entdecken. Der Ausweg aus der Unmenge der göttlichen Gestalten ist da nicht ein *theion*, eine göttliche Macht, die unser Leben beherrscht, sondern ein *theos*, der uns sich gegenüberstellt und uns angreift.

Literatur. — Über Sondergötter u. Ä. ist klassisch: *H. Usener*, Götternamen, Bonn, 1896. Weiter: *M. P. Nilsson*, Primitive Religion, Tübingen, 1911. *E. Bickel*, Der altrömische Gottesbegriff, Leipzig, 1921. Über Animismus u. A.: *A. C. Kruyt*, Het animisme in den Indischen Archipel, Haag, 1906. N. *Adriani*, Het animisme als godsdienst, Haag (sehr geeignet zur Orientierung); *Söderblom*, Werden des Gottesglaubens (siehe oben). *E. B. Tylor*, Primitive Culture, 4. Aufl., 1903. Über den König: *J. G. Frazer*, The magical origin of kings, London, 1920. Über den Heiland: *Jane E. Harrison*, Prolegomena to the study of Greek Religion, 2. Aufl., Cambridge, 1908. Dieselbe, Themis, Cambridge, 1912. *H. Lietzmann*, Der Weltheiland, Bonn, 1909 (Vortrag, sehr anregend). Über Polytheismus: *G. Murray*, Four stages of Greek Religion, New York, 1912. *Harrison* (siehe oben). *U. von Wilamowitz-Möllendorff*, u. a. die vorzüglichen, kurzen Einleitungen seiner Übersetzungen griechischer Tragödien, I—II, 8. Aufl., III, 3. Aufl., IV, Berlin, 1919—23. Über Gott als Person: *Söderblom*, Gottesglaube; über Monotheismus: *R. Pettazoni*, Dio, Formazione e sviluppo del Monoteismo nella Storia delle Religioni. I. Roma, 1922.

MENSCH

§ 19. *DAS MENSCHLICHE LEBEN.*

Im Leben des primitiven Menschen ist das Religiöse noch nicht abgetrennt von dem Alltäglichen: von der Religion unsrer Zeit, einer Religion oft nur für den Sonntag und für die Kirche, nicht für die Arbeitswoche und den Markt des Lebens, weiß er nichts; das ganze Leben ist in der primitiven Sphäre durchsetzt mit religiösen Elementen; man hat eben noch nichts, weder im Leben der Gesellschaft noch im Leben des Individuums säkularisiert; die religiösen Elemente bilden mit allen andern ein großes, unentwirrbares Durcheinander.

Nun unterscheidet sich die primitive Anschauung des Lebens in wichtigen Punkten von der modernen. Man kann ruhig sagen, daß wir uns das Leben denken in der Form eines Strichs, welcher am Anfang und am Ende von einem ganz dicken Querstrich abgeschlossen wird: Geburt und Tod. Dazwischen werden vom Leben zwar noch mancherlei kleine Striche und Strichelchen hingekritzelt, wenn wichtigere Ereignisse unser Leben in Abschnitte verteilen: wir fangen ein Studium an, heiraten, bekommen eine Stelle usw. Wir sind aber alle einverstanden, daß diese Striche nur ganz dünn und schwach sind, verglichen mit den schweren Barrieren, welche am Anfang und am Ende die Aussicht hemmen und welche uns gesetzt sind, ohne daß unsere Zustimmung vorher eingeholt wäre. Vor der Geburt herrscht das Nichts; nach dem Tode kommt vielleicht ein anderes Leben: aber auch dann, wenn wir aus ganzer Seele an die persönliche Unsterblichkeit glauben, ziehen wir den Strich am Ende nicht dünner, denn wir verstehen: was auch nachher kommt, ihm fehlt die

Evidenz, die Selbstverständlichkeit unseres eigentlichen Lebens. — Der primitive Mensch macht auch Striche auf seinem Lebenswege. Er macht sie aber alle gleich dick, und er macht sie alle selbst. Die Geburt, der Eintritt in das Mannesalter, die Heirat, wichtige Ereignisse, wie Krankheit und Hungersnot, schließlich der Tod, sie alle befinden sich nicht nur in einer Linie, sondern sie stehen auch bis zu einem hohen Grade in der Macht des Menschen. Das Leben ist eine Aufeinanderfolge von Perioden. Und gerade so wie es selbstverständlich ist, daß nach der Heirat das eheliche Leben anhebt, ist es auch ganz natürlich, daß nach dem Tode eine Fortsetzung kommt, welche gewöhnlich in eine Wiedergeburt mündet: genau so selbstverständlich ist es auch, daß die Geburt keinen Anfang darstellt, sondern eine Fortsetzung dessen, was schon da war.

Die Übergänge zwischen den unterschiedenen Perioden des Lebens markiert der primitive Mensch durch seine Riten. Mittels dieser Riten beherrscht er das Tempo der Rotation, mittels der heiligen Handlungen sichert er die regelmäßige Aufeinanderfolge der Perioden, das Passieren der obengenannten Barrieren. *Rites de passage* hat Arnold van Gennep diese Riten sehr schön genannt. Das primitive Leben führt von *passage* zu *passage*. — In China stellt man nach der *Geburt* eines Kindes den „Durchgang durch das Tor" dar. Ein Tor aus Bambus wird nacheinander in den vier Ecken des Zimmers aufgestellt: der Priester, der Vater mit der ganzen Familie, ziehen in feierlicher Prozession, mit Musik, hindurch. Dieselbe Zeremonie findet statt bei der Großjährigkeitserklärung der Kinder. Der Mensch empfindet das Bedürfnis, durch ein Tor zu gehen, eine Grenze zu markieren. Und mit der Kraft dogmatischer Überzeugung weigert er sich, eine Tatsache als geschehen anzuerkennen, bevor er selber einen Strich darunter gezogen hat. Ein Kind mag geboren sein, es ist nicht eigentlich da, bevor gewisse Riten des Durchgangs vollzogen sind. Daher nimmt man es in Australien und anderswo leicht mit Kindermord. Das neugeborene Kind kann nicht getötet werden, einfach weil es noch nicht da ist: man sendet es bis auf weiteres zurück; kommt es zu einer bequemeren Zeit wieder, so wird man vielleicht mittels der erforderlichen Riten, zum Beispiel durch Namengebung,

seine Existenz dauernd ermöglichen. Ein Rest dieses primitiven Dogmatismus, der seine Gesetze dem natürlichen Leben auferlegt, findet sich in den mittelalterlichen Vorstellungen, das Schicksal der ungetauft gestorbenen Kinder betreffend. Sie finden weder Platz im Himmel, noch in der Hölle. In Dantes *Inferno* erbarmt sich ihrer der *Limbus infantum*. Im Volksglauben ziehen sie im Zuge der Perchta, der wilden Frau, die während der Zwölf Nächte gesehen wird; in Thüringen nennt man sie *Heimchen;* ruft man sie an mit einem Scherznamen, so sind sie erlöst. Papst Innocenz III. und die Reichsfürsten hielten den Eid, welchen sie Friedrich II., dem Hohenstaufen, geleistet, für ungültig, da dieser, als der Eid abgelegt wurde, noch nicht getauft war.

Eine zweite Barriere, ein zweites Tor stellt das *Erreichen des Mannesalters dar*. Darin sieht man nicht weniger einen absoluten Übergang als in demjenigen vom Nichtsein zum Sein. Die Weihen im Pubertätsalter werden sogar regelmäßig betrachtet als ein durch den Tod hindurch zu neuem Leben Wiedergeborenwerden. In Liberia schließt man die Mädchen vor dem zehnten Jahr in den *sandy,* einen heiligen Wald, ein; man betrachtet sie als Tote, bis sie heiraten; sodann feiert man das „Fest des Ausgangs", der als eine Wiedergeburt angesehen wird. Im Kongo behauptet man von den Knaben und Mädchen, die in das Leben der Erwachsenen eingeweiht werden sollen, daß sie sterben und wieder auferstehen. Am Schluß der Riten bekommen sie einen neuen Namen und tun, als ob sie ihr früheres Leben vergessen hätten, Eltern und Freunde nicht wieder erkennen, und so weiter. Die Proben, welchen sich die jungen Leute unterziehen müssen, und die oft sehr roher und grausamer Art sind, haben dementsprechend den Zweck, den Übergangsritus so wirksam wie möglich zu machen, so ähnlich wie möglich einem Sterben und Wiederaufleben. Natürlich kommen pädagogische Momente hinzu. Der Mut und die Ausdauer der Novizen werden auf die Probe gestellt; manchmal werden ihnen auch praktische Ratschläge erteilt, so z. B. den obenerwähnten liberischen Mädchen Winke in Bezug auf ihren künftigen Haushalt. Ein Knabe auf den Inseln des Torresstrait (Australien) bekommt die nachfolgenden, in ihrer Naivität rührenden Lehren mit auf den Lebensweg: „Stiehl

nicht, nimm nichts fort ohne Erlaubnis; wenn du eine Harpune siehst und fortnimmst ohne Erlaubnis, gesetzt, du zerbrichst sie, wie wirst du den Eigentümer entschädigen? Spiele nicht länger mit Knaben und Mädchen, du bist jetzt ein Mann und kein Knabe mehr. Wenn jemand dich bittet um Nahrung oder Wasser oder um etwas anderes, so gib ihm, wenig, wenn du wenig hast; hast du Überfluß, so gib ihm die Hälfte. Nimm dich deiner Mutter und deines Vaters an; es macht nichts, daß du und deine Frau darben müssen. Gib die Hälfte deines ganzen Fischfanges deinen Eltern, sei nicht knauserig. Rede kein hartes Wort zu deiner Mutter. Vater und Mutter sind ganz dasselbe wie Nahrung im Bauch; sterben sie, so fühlst du Hunger und Leere. Geht dein Bruder in den Kampf, so hilf ihm, gehe mit ihm, lasse ihn nicht vorangehen." Man sieht, daß „Primitive" nicht immer unsittlich und gefühllos sind. — Dennoch ist der Hauptzweck der Weihen ebensowenig pädagogischer Art, als unsere Fuchsenzeit, trotz der Versicherungen wohlmeinender Studenten, auch nur hauptsächlich pädagogische Zwecke verfolgt. Die Menschheit hat sich im Laufe der Zeiten nicht sehr geändert. Es kommt nur auf den Übergang an, das andere ist nebensächlich. Unsere Pfarrer wissen davon zu sagen, die es erleben müssen, wie selten der Konfirmandenunterricht mit sittlich-religiösen Zwecken besucht wird, wie oft nur um bald zum „Fest des Ausgangs" zu gelangen. War nicht — und ist nicht? — in manchen Ländern und Kreisen die Zeremonie, welche aus Kindern junge Damen macht, die in die Gesellschaft eingeführt werden (genau wie in Liberia!), eben die Aufnahme in die Gemeinschaft der Kirche! Und wie oft ist die *passage* wichtiger als die Lehre! — Ist die Grenze des Mannesalters nicht markiert worden, so verbleibt man in der vorhergehenden Periode: auf den Fidschi-Inseln heißen die ungeweihten Männer und die Kinder zusammen: „sie, die Kinder". Derselbe Dogmatismus also wie bei der Geburt. Von Weihe zu Weihe, von Periode zu Periode schreitet man durch das Leben. Jeder Übergang ist wie ein Übergang vom Leben zum Tode, genau so wichtig, genau so radikal, obwohl nicht so radikal, als wofür *wir* den letzteren halten. Denn schließlich ist der wirkliche Tod auch nicht mehr als ein Übergang, wie die anderen. — Die römisch-katholische

Kirche behielt, wie so oft, in ihren Bräuchen vieles dieser primitiven Vorstellungen bei: die Benediktiner bedecken den am Boden zwischen vier Kerzen hingestreckten Novizen mit einem Leichentuch und stimmen ein Miserere an.

Und wie bei der Geburt, bei der Pubertätsweihe, so geht es weiter: das ganze Leben zerteilt sich in genau begrenzte Perioden. Nicht erledigte Geschäfte sind vom Übel. Wer in den Krieg zieht, während das Haus, welches er baut, noch nicht fertig ist, muß in Alt-Israel sterben (Deut. 20); wer auf den Talauer-Inseln (Niederl. Ostindien) einen Liebeshandel nicht abgewickelt hat, darf sich an keiner Seereise beteiligen, wenn er sich nicht mancherlei Unheil aussetzen will. — Die *Heirat* nimmt, unter den vielen Ereignissen, welche im Leben des gereiften Menschen Grenzen darstellen, wohl die wichtigste Stelle ein. Die Kol in Bengalen feiern sogar Mannbarkeitsweihe und Heirat zusammen, und bekommen so, da die ungeweihten Kinder noch keiner Seele teilhaftig sind, erst eine Seele am Tage ihrer Hochzeit. Hagestolze aus Prinzip sind sie also gewiß nicht. Bei der Hochzeit kommen oft ähnliche Riten vor wie bei den anderen Weihen. Und auch die Todesriten unterscheiden sich nicht beträchtlich von den anderen. Der *Tod* ist kein Ereignis, sondern ein Übergang, wiederum durch die Riten markiert. Bis zur endgültigen Beerdigung, welche, z. B. in Indonesien, oft sehr lange hinausgeschoben wird, ist der Mensch nicht wirklich tot. Auch hier ist die Auffassung wieder so dogmatisch, daß Miß Kingsley in Calabar (Westafrika) einen Stammeshäuptling finden konnte, der die Leiche seines Vorgängers nicht begrub, sondern sie in seiner Hütte aufbewahrte, „hanging about outside life, but not inside death“, aus Furcht, daß der alte Herrscher, sobald er wirklich tot war, den Kreislauf der Perioden fortsetzen würde, und, aufs neue geboren, ein gefährlicher Konkurrent werden würde. So ist der Tod nur ein schmaler Strich: das Leben geht nach Verlauf eines gewissen Zeitraumes mit vollkommener Selbstverständlichkeit weiter. Tod führt zu Leben, wie Leben zu Tod. Es kommt nur darauf an, daß man es versteht, dem Leben „über die kritischen Punkte hinwegzuhelfen“, wie Grönbech es ausdrückt: und das geschieht durch die Riten, die Feste, deren man bei einem Todesfall weniger als je ent-

raten kann. Wer denkt nicht an unsere Beerdigungen auf dem Lande, welche auch darauf eingerichtet sind, „dem Leben über einen kritischen Punkt hinwegzuhelfen“? Das Leben ist ein Kreis, ein *kuklos*, wie die Griechen wußten, keine gerade Linie, welche irgendwo hinführt, sondern eine gebogene, welche in sich selbst zurückkehrt. Man kann es leicht verstehen, wie diese primitive Periodizität des Lebens die Voraussetzung und zugleich das Wesen bildet jeder Reinkarnationslehre, wie sie in den Kulturreligionen auftritt. Das buddhistische *samsara*, das orphische Rad der Geburt sind nichts anderes als der primitive Periodenkreis, dessen Kontinuität jetzt aber nicht länger von Riten, sondern vom sittlichen Verhalten, von den guten Werken abhängt. — Einen neuen Anfang kann es in diesem Vorstellungskreis nie geben, jede Geburt ist eine Wiedergeburt. Zieht man die letzten Konsequenzen, so geschieht überhaupt nichts: in den buddhistischen Märchen knüpft der Meister am Schluß immer wieder das sog. *Djataka* an: „damals war der törichte Zimmermann Dewadatta, der weise Zimmermann aber war ich“; und führt in dieser Weise alles zurück auf die *eine* Buddhageschichte. Eine „Geschichte“ in unserem Sinne kennt diese Anschauung des Menschenlebens nicht. Sie entsteht erst dann, wenn der Kreis zur Linie wird, das Leben einen Zweck erhält (siehe unten § 22).

§ 20. *DIE MENSCHLICHE SEELE.*

Gerade wie das Objekt der Religion nicht sofort als Gott gedacht wurde, sondern als unpersönliche Macht, so auch die menschliche Seele, ihr Subjekt. Seele oder *Mana?* ist eine Frage, welche in der Religionsgeschichte schon eine kurze Geschichte hat und nicht ohne weiteres eindeutig beantwortet werden kann. Kruyt fand den Namen *Seelenstoff* (und zog ihn später unnötigerweise wieder zurück!). Vom Seelenstoff zur selbständigen Seele, welche nach dem Tode fortfährt zu leben, ist eine Distanz, so groß, wie von *Mana* zum persönlichen Gott. Der Seelenstoff „beseelt“ Mensch, Tier, Pflanze und die ganze Schöpfung mit derselben Substanz, wiewohl in verschiedenem Maße (vgl. § 8: der Seelenstoff des Menschen und der Reispflanze ist derselbe). Man muß hier, um sich technisch

richtig auszudrücken, von Dynamismus reden, oder, wenn man das vorzieht, von *Animatismus* (Allbeseelung). Die selbständige Seele entwickelt sich dann im Animismus. Der Seelenstoff ist „Macht", die Seele, wenigstens im Prinzip, ist „Person".

Das alte Ägypten bietet viele Beispiele eines Übergangs zwischen der unpersönlichen und der persönlichen Seele. Seele heißt *Ba,* und man stellt sie sich vor in Form eines Vogels, der nach dem Tode ein selbständiges Leben führt, in der Nähe des Grabes. *Ba* ist aber auch ein Zeitwort, das wir am besten übersetzen durch: beseelt, kräftig sein. Und der Plural, *baw,* bedeutet einfach „Macht", d. h. natürlich Seelenmacht. Ein anderer Seelenbegriff wird angedeutet durch das Wort *Ka;* der *Ka* ist eine selbständige Potenz, außerhalb des Menschen, der sich nach dem Tode mit ihm vereinigt. Ein mächtiger Mann aber, ein König, oder ein Gott hat mehrere *Ka,* der Sonnengott Rē sogar vierzehn. Und der Plural *kaw* hat hier eine noch konkretere Bedeutung als im Falle des *Ba,* nämlich Nahrung. Man sieht, wie das Quantitative hier noch nicht vom Qualitativen unterschieden ist. Die Seele ist wechselweise eine selbständige Macht, eine von vielen Seelen (so noch heute an der afrikanischen Westküste), und ein Stoff, von welchem man mehr oder weniger besitzen kann.

Die mehrfache Seele bildet einen Übergang zwischen quantitativem und qualitativem Seelenbegriff. Die westafrikanischen Neger unterscheiden: 1. die Seele, welche nach dem Tode weiterlebt; 2. die *Wildnisseele (bush-soul),* welche im Wald in einem Tier haust; 3. der Schatten; 4. die Traumseele. Die vier sind gleichzeitig „Seele" einer und derselben Person. Die vierte, die Traumseele, gab, wie wir oben sahen, den Ausgangspunkt für die animistische Theorie her. Die Seele erreicht hier einen gewissen Grad der Selbständigkeit und nähert sich dadurch dem Persönlichen. Sie kann den Körper verlassen. So singt die Prophetin bei den Toradja (Celebes) von ihren Reisen im Traum:

> Ich schlief so fest und tief,
> Daß meine Seele mich verließ.
> Mit meinem Schlafen und Träumen
> Kam ich ins Totenreich.

Die Seele kann den Körper noch in anderer Weise verlassen, oder vielmehr: die Seele eines Menschen oder eine seiner Seelen verkehrt oft außerhalb seines Körpers. Wenn die menschliche Lebenskraft z. B. im Atem lokalisiert ist (und das kommt oft vor), kann sie als Atemzug den Körper verlassen. Haftet sie am Blut, so ist sie auch in jedem Tropfen, der den Körper verläßt. Im bekannten Märchen von Falada und der Gänsemagd wird das Mädchen geschützt durch die „Macht" der Mutter, welche sie in einem Lappen mit drei Blutstropfen derselben mit sich führt. Der Lappen fällt ins Wasser, und nun ist das Mädchen „schwach geworden". Die Seele der Mutter — quantitativ aufgefaßt — verkehrt also außer dem Körper, sie ist, mit einem in der Ethnologie allmählich gang und gäbe gewordenen Ausdruck, eine *„Seele außerhalb" (external soul)*. In dieser Weise haust eine der Seelen des westafrikanischen Negers in einem Tier in der Wildnis. Man stellt sich die Seele außerhalb vor, damit sie größere Kraft ausüben könne. So im Falle der Gänsemagd. So auch in dem weitverbreiteten Volksglauben, daß Hexen ihre Seele in der Gestalt einer Maus, einer schwarzen Katze usw. ausschicken können. Zwei Mägde schlafen in der Mühle zu Betzingen in einem Bette. Die eine kann man in der Nacht, da man ihrer bedarf, nicht aufwecken. Gegen Morgen kriecht ihr ein Käfer in den Mund: dann erwacht sie und ist es deutlich, daß sie eine Hexe ist und ihre Seele im Schlaf ausschickt. — Man erwartet aber auch von dem Verkehr der Seele außer dem Körper eine Gewähr größerer Sicherheit. Ein schönes Beispiel dieser Auffassung ist das nordische Märchen vom Riesen, der sein Herz nicht bei sich hatte, eine reizende Fassung eines bekannten und weitverbreiteten Motivs. „Weit, weit weg in einem Wasser liegt eine Insel, auf der Insel steht eine Kirche, in der Kirche ist ein Brunnen, in dem Brunnen schwimmt eine Ente, in der Ente ist ein Ei, und in dem Ei — darinnen ist mein Herz." Dem jungen Helden gelingt es, mit Hilfe der in allen Märchen so wirksamen „dankbaren Tiere" sich des Eis zu bemächtigen. Als er es zerdrückt, stirbt der Riese. Dieses Motiv der verborgenen Seele (Seelenstoff) ist, wie gesagt, weit verbreitet: es taucht in Rußland auf, wie im alten Ägypten, im Indonesischen Archipel, wie im alten Griechenland. In der Samsonsage zeigt es einen

anders gearteten Charakter: dort hängt das Leben an einem Körperteil des Helden, sei es an einem solchen, der sich — leider — leicht abtrennen läßt.

Als *„Seele außerhalb“* bekommt die Seele dann, obwohl man sie sich noch oft *mana*artig vorstellt, einen mehr selbständigen Wert. Sie kann — da ihre Verborgenheit außer dem Körper ja Sicherheit verbürgt — als Schutzgeist auftreten: so der ägyptische *Ka*, der seinen Herrn behütet und zugleich sein Doppel-Ich ist, seine *external soul;* so ebenfalls die altskandinavische *fylgja*, das zweite Ich, welches im Kopf des Menschen seinen Sitz hat, aber auch den Körper verlassen und Übel stiften kann, als *Mar (Mahrte, nightmare, Alp, Trude* usw.) oder Werwolf; ihren Herrn aber schützt sie und teilt seine Schicksale, bis sie ihm in der Stunde seines Todes erscheint in der Gestalt eines Tieres oder eines Weibes. Der Mensch schaut die eigene Seele und stirbt. Dieser doppelseitige Charakter der Seele außerhalb erhält eine merkwürdige Fortbildung in Wagners *Walküre*. Brünnhilde ist Wotans „ausgeschickte Seele“, welche Siegmund schützt, aber auch dem Helden als *Todesmahnung* finster und ernst erscheint:

> Nur Todgeweihten
> Taugt mein Anblick:
> Wer mich erschaut,
> Scheidet vom Lebenslicht.
> Du sahst der Walküre sengenden Blick:
> Mit ihr mußt du nun ziehn.

Wagner hat aus dem Seelenengel in dem Maße eine menschliche Persönlichkeit gemacht, daß der Konflikt zwischen der Verpflichtung zu retten und der Verpflichtung zu verderben, in Brünnhilde zu einem seelischen Kampfe wird von Liebe gegen Liebe. Die wunderbar schwermütigen und schönen Akkorde der *Todesmahnung* tragen die Erinnerung an Vieles, das alt und ewig menschlich ist.

Die *„Seele außerhalb“* ist ein Ansatz zu der Vorstellung einer vollkommen selbständigen „unsterblichen“ Seele, welche auch nach dem Tode fortlebt. Im Buddhismus und in den griechischen orphischen Sekten findet man die Seele in dem Maße dem Körper entfremdet, daß sie in einer Reihe, einem Kreis von Existenzen, immer neue Körper annehmen kann. Wenn sie, durch Tötung des eigenen Willens (im Buddhismus), durch Weihen und

ein rechtes Leben (im Orphismus), endlich dem Rad der Geburten entwischt, geht sie ein zur seligen Unbewußtheit, zum Nirwana, oder, in Griechenland, zum Elysium. Der Körper ist der Kerker, die Festung, die die Seele gefangen hält, wie die Muschel die Auster (Platos *Phaidros*). Es ist das Irdische, Materielle, dem die Seele zu entrinnen suchen muß. So auch in den Vorstellungen, welche sich auf die Himmelsreise der Seele beziehen (§ 9).

Wenn die Seele so selbständig geworden ist, daß sie nach dem Tode fortbesteht (ja dann erst recht ihre Freiheit sich verwirklicht), daß sie auch vor der Geburt schon eine eigene Existenz hatte, redet man von *Unsterblichkeit* und *Präexistenz*. So verhält es sich bei Plato, dessen Seelenlehre starken Einfluß von den orphischen Sekten erfuhr, welche ihrerseits wieder uralten, primitiven Volksglauben zu einer tiefsinnigen Lehre verarbeiteten. Die platonische Seele ist geflügelt, sie hat ihre Heimat in der andern, unsichtbaren Welt, sie ist göttlicher Natur, aber sie liegt gefesselt im Staube und ihre Flügel zerbrechen in der Verwirrung dieser argen Welt. Die Seele bedeutet hier natürlich weit mehr als Lebenskraft, Ansammlung von Lebensfunktionen. Ihr Wesen ist der göttliche Funke, der „Seelengrund", wie die späteren Mystiker es nennen. Jede Erdenschwere, alle Stofflichkeit, alle Sündigkeit kann die Seele durch „Entwerdung" (die Mystik, Meister Eckhart, Tersteegen usw.), durch göttliche Gnade (Orphismus), oder durch den dämonischen Trieb, den Eros, der das Heimweh nach der Anschauung der göttlichen Dinge weckt (Plato), ablegen, wie ein Kleid, um sich schließlich rein und göttlich dem Göttlichen zu einen.

Neben dieser griechisch-mystischen Seelenvorstellung wird, dem Auftreten der Vorstellung der Seele als freie und selbständige Größe zufolge, noch eine zweite Entwicklung möglich: die *Seele als Persönlichkeit*, etwas, das man nicht von Natur besitzt, sondern sich erwerben kann. Die kantische Idee der Seele stellt den theoretischen Endpunkt dieser Entwicklung dar: die Seele ist nichts uns Gegebenes, sondern uns als Norm gesetzt. Das Ethische ist dann nicht, wie auf der andern Gedankenlinie, hierin gegeben, daß die göttliche Seele vom Ungöttlichen gereinigt wird, sondern darin, daß die menschliche Seele, indem sie immer mehr sich selbst wird, sich Gott nähert.

§ 21. *UNSTERBLICHKEIT.*

Der Kreisgang des Lebens wird unterbrochen, wenn dasselbe einen Zweck, eine Richtung bekommt, sagten wir oben. Soll es die Möglichkeit dieses Zwecks, dieser Richtung in sich tragen, so muß ihm etwas anhaften, das über den Kreislauf irdischen Lebens und irdischen Todes hinausragt, etwas, das nicht von dieser Welt, sondern göttlich ist. Die Griechen reden daher von der unsterblichen Seele, aber auch abgesehen von der Seelenvorstellung ist ihnen das Göttliche des Menschenlebens vertraut. Herakles ist hier die typische Figur. Er ragt empor mitten aus der Mühe und Qual des Lebens; endlose Arbeit wird ihm auferlegt im Dienste des Eurystheus, des Herrn des Todes. Sein eigentlicher Kampf aber ist ein Kampf wider den Tod. Schließlich gelangt er zum Göttergarten des Westens und holt sich die Hesperidenäpfel, die Speise der ewigen Jugend. Jetzt kann er mit Sicherheit in den Hades hinunterfahren: dem unsterblichen Gott kann der Tod nichts anhaben, der Tod, den er in einer andern Sage (Alkestis) sogar im Ringkampf zwingt, seine Beute herauszugeben. Eine spätere Zeit fügte dann seinen zwölf großen Werken und ungezählten Heldentaten die Apotheose hinzu: seinen Eintritt in den Olymp, wo Hebe, die ewige Jugend, seiner als Braut harret: „Mensch gewesen, Gott geworden, Mühen geduldet, Himmel erworben" (Wilamowitz). — Freilich wußten dieselben Griechen, wußte jedenfalls Euripides, daß Menschengöttlichkeit Schein ist. Die zwölf Werke werden in des Euripides Tragödie nicht von der Apotheose gekrönt, sondern von einem dreizehnten, einem furchtbaren Werk: der rasende Held tötet die eigenen Kinder. In der Figur des Herakles erscheint uns in urkräftiger Gewalt der Zwiespalt des griechischen Gedankens: der Mensch, der aus eigener Kraft das Göttliche erreicht, in dem das Sterbliche, Großmenschliche, zur gewaltigsten Gestaltung wird des Unsterblichen, Göttlichen — und der Mensch, dessen höchste Anstrengung, dessen urgewaltig strebendes Bemühen ihn nur dem Wahnsinn nahebringt, dem schwärzesten Elend, weil das Göttliche ihm ja auf ewig unerreichbar bleibt und es im Grunde Übermut, *hybris,* ist, danach zu trachten.

Dennoch winkt das Götterland, und, da nur einzelne Bevorzugte es in diesem Leben schon finden, verlegt die Sehnsucht den Zweck des Lebens in die Zeit nach dem Tode: Götterland ist Totenland. Man denkt es sich auf einer fernen Insel; im Westen, wo die Sonne untergeht; auf einem hohen Berg; hinter den Nebeln des unwirtlichen Nordens; am Himmel, in den Tiefen der Erde; überall, wo sich der Mensch nicht heimisch weiß, und deshalb Raum ist für die Ahnung eines ewigen, endgültigen Heims. Denn das tiefste Wesen des Menschen ist Sehnsucht, und sein Leben kann ihm nicht genügen.

Wiewohl unzufrieden mit dem Leben, trifft ihn doch als das am schwersten zu Tragende der Tod. Unser ganzes Leben ist eine Verneinung des Todes. Wir tun, als sei er nicht da, obwohl wir sehr gut wissen, daß er jede Stunde näher kommt. Der 49. Psalm in der alten Übersetzung hat recht: „Das ist ihr Herz, daß ihre Häuser währen immerdar, ihre Wohnungen bleiben für und für." Oder, wenn man für denselben Gedanken eine modernere Prägung vorzieht (denn unser Zeitalter läßt sich an einem Psalm, zumal an einem falsch übersetzten, nicht genügen und muß mindestens einem Psychiater glauben können), Freud sagt: „Unser Unbewußtes glaubt den Tod nicht und gebärdet sich, als sei es unsterblich." Das Leben ist unser Element. Im tiefsten Herzen finden wir den Tod furchtbar und unnatürlich.

Den Widerwillen gegen den Tod finden wir beim primitiven oder halbprimitiven Menschen sehr scharf ausgeprägt. Keine vernünftige Aufklärung oder dekadente Lebensverachtung mildern seinen Abscheu vor dem Tode. Ein nationaler Held der Maori sagt es derb: der Tod ist „eine entehrende Sache und eine Beleidigung der menschlichen Würde". Das können wir, wie mir scheint, auch heute noch verstehen. Daß ein Mensch „eines natürlichen Todes" sterben sollte, gehört nach primitivem Bewußtsein zu den Unmöglichkeiten. Stirbt jemand zufolge einer uns sehr „natürlich" scheinenden Ursache, so hat ihn ein Gott oder eine böse Macht getroffen. Die Pfeile Apollos haben ihn getroffen. Vielleicht auch hat er unwissend irgendein Tabu verletzt. Oder er hatte einen mächtigen Zauberer zum Feind. „Von selbst" aber stirbt er nicht.

Wohl nirgends fand der Protest gegen den Tod einen so leidenschaftlichen Ausdruck wie im alten Ägypten. Die Pyramiden, über Königsgräbern gebaut, stehen noch da, gleich gewaltigen Steinmauern, um den Tod abzuhalten. Und in den religiösen Texten von tausenden Jahren ertönt *ein* alles überstimmender Schrei, daß das Leben herrscht, und nicht der Tod; es gibt keinen Tod, es soll ihn ja nicht geben; sogar das Wort wird selten oder nie gebraucht, in peinlich befolgter Konsequenz. Angst und Hoffnung vermengen sich, wenn die Todesnacht des Gottes Osiris abwechselnd mit großer Scheu „die Nacht des großen Schreckens", oder, in heldenmütiger Selbstverteidigung, „die Nacht des Hingehens zum Leben" genannt wird; beide aber, Angst und Hoffnung, erklingen in einem Protest gegen den Tod, welcher den Sarg einen „Lebensherrn" und das Grab ein „Ewigkeitshaus" heißt.

Wie nun den Tod zu Leben, das Unmögliche möglich zu machen? Die Römer fanden Trost im Fortbestehen der *gens*, die Israeliten in dem des Volkes und der ewigen Stadt, die italienische Renaissance ersetzte die Hoffnung der Unsterblichkeit durch die Erwartung des Nachruhms, Faust träumt von der „Spur von seinen Erdentagen", welche den Aeonen Trotz bieten wird. Die stärkste Strömung im Geistesleben geht aber aus nach einer persönlichen Fortdauer. Schon die Übergangsriten (§ 19) weisen mit ihrer dogmatischen Abgrenzung, welche einen regelmäßigen Kreislauf von Tod und Leben verbürgt, in diese Richtung. Die Ole Ngadju, ein Dajakstamm, meinen, daß beim Tode der Sterbeprozeß erst recht anfängt. Die eigentliche Persönlichkeit, das „Mark der Seele", erreicht dann zwar die Seelenstadt, sie irrt aber dort herum in wehmütigem Verlangen nach ihrer andern Hälfte, der Körperseele, welche noch bei der Leiche verweilt, sei es ohne Bewußtsein, und die dort bleibt bis zur *Tiwah,* der offiziellen Begräbniszeremonie, welche erst viel später stattfindet, bisweilen erst nach zehn Jahren, wenn von der Leiche nur noch die Gebeine übrig sind. Dann vereinigen sich die beiden Seelen, und der Verstorbene ist endgültig in einen neuen Lebenskreis übergegangen. Die *„passage"* ist vollendet. Und damit die persönliche Fortexistenz verbürgt.

Zwischen dieser primitiven Unsterblichkeit und derjenigen Platos oder des Christentums ist aber selbstverständ-

lich ein beträchtlicher Unterschied. Dem Primitiven handelt es sich um Kontinuität, um Zirkulation, um Reinkarnation. Die Eskimo nennen ein neugeborenes Kind mit dem Namen eines der letztverstorbenen Verwandten. Das heißt die „Wiedererweckung des Toten" und macht der Trauer ein Ende. In Westafrika bietet man dem Neugeborenen einige Sachen des kürzlich Verstorbenen an. Greift das Kind nach irgendeinem Ding, so heißt es: „Sieh, Onkel So und so erkennt seine Pfeife wieder." Von einer höheren Lebensstufe, von einem neuen Anfang ist hier nicht die Rede. Eine jede Periodengrenze ist genau so schwer oder so leicht zu passieren wie eine andere. So sagt man wenigstens und schöpft Trost aus der ewigen Periodizität des Naturlebens (§§ 8 und 9). Die grausame Unnatürlichkeit des Todes aber macht, daß im Glauben an eine Fortdauer immer stärker das Dennoch, das Paradox betont wird. Die Grenze wird Kluft, wird Abgrund, die *„passage"* ein Wunder, das Leben jenseits ein neues, andersgeartetes Leben.

Die Distanz zwischen diesem Leben und dem künftigen kann in zwei Weisen gemessen werden: rein religiös und religiös-ethisch. Der erste Maßstab wurde wohl am reinsten im Buddhismus gehandhabt: das Leben mit Gott ist da ein Leben, welches jenseits jeder Denkmöglichkeit liegt, jenseits jeder Existenz; man redet daher schließlich weder von Leben noch von Gott: die höchste Seligkeit kann nur negativ beschrieben werden, sie liegt jenseits von allem, was noch einen Namen führt, *epekeina,* wie die Griechen, in ihrer Mystik den Indern nicht allzufern, sagten. Die Mystik aller Zeiten hat diesen Gedanken in mancherlei Form ausgearbeitet. Der religiös-ethische Maßstab wird dann gehandhabt, wenn an Stelle des primitiven Machtbesitzes eine sittliche Forderung als Bedingung für das Erreichen der Unsterblichkeit aufgestellt wird. So war es schon ganz früh im alten Ägypten, wo der Tote bei seiner Ankunft in das Reich des Osiris von diesem und von zweiundvierzig Beisitzern gerichtet wird: sein Herz wird gegen das Symbol der Göttin der Gerechtigkeit abgewogen. So auch in den iranischen Vorstellungen von der Cinvatbrücke, welche unter den Füßen des Gerechten breit und leicht zu beschreiten ist, unter denen des Übeltäters aber so schmal, daß er in den Ab-

grund der Hölle stürzt. Wir könnten hier noch mancherlei Vorstellungen von Lohn und Strafe nach dem Tode anführen. Allen liegt die Voraussetzung zugrunde, daß die Unsterblichkeit nicht selbstverständlich ist, daß sie eine höhere, andersartige Stufe des Lebens bedeutet. Die Kontinuität wird Sprung. Das Quantitative — Lebensverlängerung in Kreisform — wird ersetzt durch das Qualitative.

Die Mystik, welche auch ihrerseits nichts von der Kontinuität ohne weiteres wissen will, findet den Übergang von einem Leben in das andere dennoch mehr, indem sie es zu einem intenseren macht, als indem sie es als qualitativ verschieden hinstellt. Der Diener des Dionysos hat das Göttliche in sich; wird es nun, durch die Ekstase der Weihen und die Askese, genügend gereinigt und gestärkt, so überdauert es den Tod. Unsterblichkeit bedeutet deshalb dem Griechen immer Vergöttlichung. In der Ekstase, in der Raserei der bacchischen Orgie, tritt der Mensch außer sich, sein Bewußtsein dehnt sich zu göttlicher Weite, Erdenschwere fällt von ihm ab: das titanische Element bleibt zurück, das dionysische steigt empor. Das ist noch immer kein Sprung, sondern noch stets ein Übergang.

Ist die Mystik pantheistisch gefärbt, so tritt der Gedanke der Kontinuität wieder stärker in den Vordergrund: im großen, göttlichen Lebensganzen gibt es zwar Gräben, aber keine Abgründe. Nichts geht verloren. Dieser pantheistische Unsterblichkeitsglaube ist sehr alt. Schon in einem der altägyptischen Pyramidentexte (mindestens 2500 v. Chr.) sagt Atum, der Allgott, zum Toten: „Es gibt keinen göttlichen Samen, der mir verlorengehen könnte. So gehst auch du mir nicht verloren.“ Ein französischer Ägyptologe schildert diesen Glauben sehr treffend in dem Satze: „Es gibt keinen Tod in der Welt, es gibt nur Verwandlung.“ Das ist aber auch hochmodern, das ist auch der Unsterblichkeitsglaube Mæterlincks, dessen kleiner Held aus *L'Oiseau bleu* auf dem von Sonne und Blumen erfüllten Friedhof plötzlich entdeckt: „Il n'y a pas de morts“; es ist der Glaube des Tagore, für dessen freundlichen Blick der Tod nur schwarz aussieht, wie der Himmel blau; das Leben aber wird durch ihn nicht verdunkelt, so wenig wie der Himmel die Vögel befleckt; der Glaube C. F. Meyers in seinem prächtigen Erntelied:

Bemeßt den Schritt, bemeßt den Schwung!
Die Erde bleibt noch lange jung!
Dort fällt ein Korn, das stirbt und ruht.
Die Ruh' ist süß. Es hat es gut.
Hier eins, das durch die Scholle bricht.
Es hat es gut. Süß ist das Licht.
Und keines fällt aus dieser Welt
Und jedes fällt, wie's Gott gefällt.

„Kein göttlicher Same, der verloren ginge", — das Lebensgefühl ist zweitausend Jahre vor und fast zweitausend Jahre nach Christus nahezu dasselbe: kein Tod, sondern Verwandlung. Der Schrecken des Todes existiert für diesen Typus des Unsterblichkeitsglaubens nicht.

Der bleibt aber für den religiös-ethischen Typus, dem der Sieg des Lebens desto wunderbarer ist, je nachdem der Tod eine breitere und tiefere Kluft bildet. Wo der Tod „der Sünde Sold" ist, in den paulinischen Briefen, findet diese Durchbrechung der periodischen Kontinuität ihren schärfsten Ausdruck. Sittliche Faktoren beherrschen hier Leben und Tod und ewiges Leben, ja, das ewige Leben wird gerade vom sittlichen Bewußtsein postuliert (s. § 31).

Literatur. *E. Samter*, Geburt, Hochzeit und Tod, Leipzig, 1911. *E. Crawley*, The mystic Rose (über Hochzeitsbräuche), London, 1902. *Ida* und *Otto von Reinsberg-Düringsfeld*, Hochzeitsbuch, Leipzig, 1871. *E. Westermarck*, History of human Marriage, London, 1891. *V. Grönbech*, Vor Folkeaet i Oldtiden, Kopenhagen, 1912. *A. van Gennep*, Les Rites de Passage, Paris, 1909 (das klassische Buch über die Riten als Bindungsglieder zwischen den Perioden des Lebens). *W. Wundt*, Völkerpsychologie, Band IV, 3. Aufl., Leipzig, 1920 (über die Seele). *Frazer*, Golden Bough. *Kruyt*, Animisme. *Söderblom*, Gottesglaube. *E. Rohde*, Psyche, Seelenkult und Unsterblichkeitsglaube der Griechen, 7.—8. Aufl., Tübingen, 1921. *C. Clemen*, Das Leben nach dem Tode im Glauben der Menschheit, Leipzig, 1920. *U. von Wilamowitz-Möllendorff*, Euripides' Herakles, 2. Aufl., Berlin, 1909. *J. G. Frazer*, The Belief in Immortality, London (sehr ausführliches Werk, fängt mit Australien an, im Erscheinen).

GOTT UND MENSCH

§ 22. *KULT. MAGIE.*

Wir wollen jetzt einen Anfang machen mit der Besprechung der Beziehung zwischen Gott und Mensch, und zwar zunächst der äußerlichen Beziehung, wie sie im Kult sichtbar wird. Wir haben oben schon bemerkt, daß man die inneren und die äußeren Phänomene nicht trennen darf (§ 1): man darf nicht, wie das früher zu geschehen pflegte, den Kult, als *pars sacra* der Archäologie, scharf vom inneren religiösen Leben abgrenzen; man darf ebensowenig stehenbleiben bei dem Äußerlichen, bei Bräuchen und Gepflogenheiten, und vergessen, nach dem psychischen Grunde zu suchen, als man sich beschränken darf auf die Beschreibung des inneren Lebens und übersehen, daß im Kult, wie auch im Mythus und im Dogma, lebendige Frömmigkeit sich kristallisiert hat. Sie hat dabei zwar oft das Leben lassen müssen, ihre Form ist aber noch mit Sicherheit wieder zu erkennen.

Wir werden bei der Besprechung des Kults nicht, wie es oft zu geschehen pflegt, scharf unterscheiden zwischen religiösen und magischen Handlungen. Wir glauben nämlich nicht, daß eine solche Unterscheidung möglich ist. — Man hat mit Recht darauf hingewiesen, daß der primitive Mensch selber die magischen Handlungen nicht als zu einer anderen Ordnung gehörig betrachtet wie die gewöhnlichen. Wenn jemand einen Pfeil richtet auf einen Feind, der in zwanzig Meter Entfernung sichtbar ist, so bedeutet das *für uns* eine ganz andere Handlung, als wenn er einen Pfeil absendet, um jemand zu treffen, der auf fünfzig Kilometer Distanz in einem anderen Dorfe wohnt. Die erste Handlung nennen wir eine verständliche, wenn auch unfreundliche Tat; die zweite nennen wir magisch und wollen damit sagen, daß der Primitive in einer uns un-

verständlichen Weise denkt. Dieser selbst aber empfindet den Unterschied nicht. Nur daß er zu den beiden Handlungen einer verschiedenen Technik bedarf. „Zaubern“ wird ja auch in einigen Sprachen einfach mit dem Worte für „Tun“ übersetzt. Man hat aus dieser Gleichartigkeit im primitiven Handeln gefolgert, „Magie“ sei etwas ganz anderes als Religion: wird letztere vorzüglich durch die englische Schule als Philosophie der Primitiven erklärt, so soll die erstere ihre Technik, ihre primitive Wissenschaft sein. Eine Wissenschaft, welche, wie übrigens auch ihre Philosophie, natürlich auf einem Irrtum beruht, nichtsdestoweniger aber den Ansatz zur kausalen Erklärung des Geschehens schon in sich trägt. — Dies alles nun wird dem wahren Sachverhalt kaum gerecht. Wäre die Magie in der Tat primitive Wissenschaft, so müßte, wie Beth mit Recht bemerkt hat, unsere Heilkunde von dem Grundsatz ausgehen, daß das Rezept in jedem beliebigen Falle ganz bestimmt Heilung bringt, wie auch von der Hypothese, daß ein etwaiges Versagen des Mittels der Wirksamkeit eines feindlichen Arztes zuzuschreiben ist. Denn in dieser Weise argumentiert die Magie, welche immer arbeitet mit Kräften, welche sich durchaus, sowohl der Art wie der Anwendung nach, unterscheiden von unseren Naturkräften, und welchen immer etwas *Mana*artiges anhaftet. Magie und Religion gehören eng zusammen: beide machen den Versuch, die Lebenskraft zu erwerben, die „Macht“, welche immer religiös aufgefaßt wird. Selbstverständlich gilt es, hier völlig abzusehen von unserem geläufigen Gottesbegriff; damit hat die Magie nichts zu schaffen. Ihr ganzes Sein aber beruht auf den mysteriösen Kräften, welche in der Welt wirken. Von diesem Gesichtspunkte aus können wir Magie und Religion, magische und kultische Praxis nur betrachten als eine „Einheit in Verschiedenheit“ (Marett). Einheit, insoweit es beiden um die Macht zu tun ist. Aber auch Verschiedenheit. Eine Verschiedenheit, welche nicht daraus hervorgeht, daß der religiöse Kult den gesetzlichen, die magische Praxis den ungesetzlichen Weg beschritte, oder, wie es heutzutage oft formuliert wird, der Kult sozialen, die magische Praxis antisozialen Charakter hätte. Es läßt sich schwer verstehen, wie gewisse Forscher je zu dieser merkwürdigen Hypothese gelangt sind, es sei denn zufolge einer vorge-

faßten Meinung von der Religion als „soziale“ Größe: denn die Trennungslinie zwischen gesetzlich und ungesetzlich, abgesehen davon, daß sie über das Wesen der Tatsachen wenig aussagt, fällt nicht zusammen mit derjenigen zwischen Magie und Kult: es hat zu allen Zeiten viel unrechtmäßigen Kult gegeben neben dem rechtmäßigen, und es gibt gewöhnlich neben der unrechtmäßigen schwarzen auch eine anerkannte weiße Magie. So ist es im Mittelalter; auch im Islam, wo man die „geistliche“ Magie, welche mit Hilfe von Engeln und anderen guten Mächten betrieben wird, scheidet von der „natürlichen“, welche des Beistandes der Geister bedarf. Und was bleibt dann vom Kult, vom vedischen Opfer zum Beispiel, oder von der Messe, von Weihe und Taufe, übrig, wenn man die magischen Elemente eliminiert? Magie und Religion können nicht reinlich und säuberlich voneinander getrennt werden. Der Unterschied zwischen beiden aber ist hauptsächlich ein solcher der Geistesverfassung. Der Mensch, der sich in magischer Weise der Macht, dem Leben, dem Gotte naht, steht ihnen in überlegener Haltung gegenüber, er empfindet seinen Wert, er zwingt, er befiehlt. Der Mensch, der die religiöse Haltung annimmt, ordnet sich den Mächten unter, er empfindet seine Nichtigkeit, er beugt sich, er betet, er fleht. Es handelt sich um dieselben Güter; oft herrscht nur ein Unterschied der Manier, immer ein solcher der Betonung, des Akzents vor; die ganze Einstellung, die Lebenshaltung sind verschieden. — Die Magie setzt die Mächte oder Götter in Bewegung nach einer Methode, welche wir nur falsch nennen können, sowohl in logischer wie in kausaler Beziehung. So die uralte Methode, nach der das Gleiche Gleiches erzeugt, Tabakrauch Wolken, ausgegossenes Wasser Regen,

Und wer eine Wachshand opfert,
Dem heilt an der Hand die Wund,
Und wer einen Wachsfuß opfert,
Dem wird der Fuß gesund.

Solche Methoden kommen aber auch im religiösen Kult vor. Was die Magie von der Religion unterscheidet, ist ihre befehlerische Haltung. Der Mensch, so sagt Reinach charakteristisch, ergreift die Offensive gegen die Dinge der Welt, er spielt im großen Geisterkonzert die Rolle des Kapellmeisters. Und Preuß sieht mit Recht in der Magie

ein erstes Anzeichen, daß der Mensch sich seines Wertes bewußt ist: „Was uns als widersinnig erscheint, ist in Wahrheit der Keim für alles Große und Herrliche, für Religion und Wissenschaft, — es ist der erste Sproß des die Welt erobernden Idealismus, des menschlichen Sehnens, sich über sich selbst zu erheben.“ In der Tat, hier erhebt sich der Mensch über den Instinkt des Tieres, das weiß, was es vermag und nicht vermag. Es ist auch hier der Stolz des Menschen, daß er irren kann.

Es handelt sich also sowohl in der Magie wie in der Religion darum, die Macht in den Bereich des Menschen zu ziehen. Die Magie zieht sehr stark. Von der Religion dagegen könnte man sagen, daß sie sich von der Macht ziehen läßt. In der Religion fällt Manna vom Himmel. In der Magie holt Prometheus das Feuer herunter. Das will nicht sagen, daß in der Religion das magische Element je entbehrt werden könnte. Neben dem Beugen des Menschen finden wir in der Geschichte, zumal in der Geschichte der Mystik, auf Schritt und Tritt das magische Beugenmachen der Mächte. Die Frommen aller Zeiten wissen zu erzählen von dem Zwingen Gottes, vom Erlebnis des „Ich lasse dich nicht, du segnest mich denn“, ein Erlebnis, welches von großer Demut begleitet sein *kann*. Aber ebenfalls stoßen wir immer wieder auf die Haltung des „Kapellmeisters“. In diesem Sinne konnte Amiel Schleiermachers *Monologe* mit ihrem merkwürdigen Freiheitsbewußtsein, die „Apotheose des Individuums, das sich ausweitet, bis es nichts Fremdes, keine Grenze mehr anerkennt, das sich kräftigt ‚jusqu'à recommencer la création‘“, mit Recht magisch nennen. Dasselbe magische Selbstgefühl finden wir bei Novalis und in der *Ich-Philosophie*, in Goethes *Baccalaureus* köstlich parodiert:

> Die Welt, sie war nicht, eh' ich sie erschuf;
> Auf meinen Wink, in jener ersten Nacht,
> Entfaltete sich aller Sterne Pracht,

und in dem königlichen Wahn Chanteclers, der meint, daß *er* die Sonne aufgehen läßt.

§ 23. HEILIGE STÄTTEN.

Für den primitiven Menschen, der sich irgendwo angesiedelt hat, besteht ein scharfer Gegensatz zwischen dem

Ackerland, in dessen Mitte sein Dorf liegt, und dem Heide-, Wald- oder Bergland rings herum. So war es vor allem bei den Griechen, Römern und Germanen. Innerhalb der Dorfgrenze ist man sicher, dort wird der Pflug gezogen und herrschen die Gesetze, welche der Ackerbau mit sich brachte, dort regiert bei den Griechen Themis, die heilige Ordnung, dort wohnen die Haus- und Geschlechtsgötter, dort darf nicht begraben, kein Blut vergossen, kein Todesurteil gefällt werden (das letztere geschieht außerhalb der Grenze). Draußen wohnen die dämonischen Götter, Ares und Hekate. Genau so bei den Römern: innerhalb des *pomoeriums,* der uralten Furche, der vom Pflug gezogenen heiligen Grenze, steht der Herd Vestas, draußen ist es unsicher. Die Furche, vom heiligen Geräte gezogen, schirmt wie ein magischer Kreis. Bei den Germanen hört an der Grenze des Ackerlandes die menschliche Macht auf, da ist es unheimlich, da hausen *Trolde* und Elben: die Riesen verabscheuen den Ackerbau und die Riesin packt den Bauer samt Pferden und Pflug und wickelt ihn in ihre Schürze. Der primitive Mensch ist mit starken Banden an Haus und Herd, an Dorf oder Stadt, an sein Land (nicht seine sogenannte Nationalität, sondern seine Heimat) gebunden; das

Dort sind die starken Wurzeln seiner Kraft,

gilt von ihm in besonderem Maße, sein Kraftzentrum befindet sich bei seinem Herd, auf dem Markte seiner Stadt, auf dem Kirchhof seines Dorfes. Im fremden Land fühlt er sich „unheimisch", „elend". Noch heutzutage ist das Heimweh am stärksten unter den schlichtesten Leuten, den bäurischen Rekruten, den Mädchen vom Lande. Der Kosmopolitismus ist eine echte Erscheinung der Kultur. Verbannung gilt noch den Römern der Blütezeit als die schlimmste Strafe.

Ein solches „Kraftzentrum" nennen wir *Tempel,* obwohl der Name, streng genommen, viel zu großartig ist, um damit alle Fälle anzudeuten. Mitten in einem Dorfe der Minahassa (Celebes) liegen etliche heilige Steine; dabei sind begraben einige Stöckchen, welche die Vogelstimmen darstellen sollen, die bei der Gründung des Dorfes günstige Vorzeichen gegeben, nebst etlichen geraubten Menschenköpfen (natürlich mit „Kraft" geladen). Diese Sammlung heißt „Das Heil und die Kraft des Dorfes". Auch

wohl die „Rufer“, weil sie einen Dorfgenossen aus der Fremde zurückrufen sollen, das heißt ihn mit Heimweh plagen. Man sieht, wie hier Gefühle der Pietät und Liebe, in die wir uns sehr wohl hineinversetzen können, mit uns fremdartig berührenden primitiven Machtvorstellungen verwebt sind. Wir haben es in diesem Falle mit einer echten „heiligen Stätte“ zu tun. Nichts ist hier modern-symbolisch aufgefaßt, alles ist konkret und solid: Heil und Kraft des Dorfes liegen bei den Steinen. An der heiligen Stätte, wo die Macht konzentriert ist, gilt keine einfach menschliche Macht. Sie ist *Asyl.* Wiederum hat Wagner einen uralten Gedanken feinsinnig verarbeitet: im heiligen Gebiete seines Graltempels sind die Tiere unantastbar; daneben fällt uns auf, wie in Australien die heilige Stätte, wo nicht ein Gott verehrt, sondern nur ein *Tjurunga,* ein heiliger, in den Weihen verwendeter Gegenstand aufbewahrt wird, ein gleichartiges Asylrecht besitzt. Sogar die Pflanzen haben da Ruhe. Bekannt ist das Asylrecht auch aus dem Alten Testament (das Ergreifen des Altars) und aus dem Mittelalter.

Die heilige Stätte, als Kraftzentrum, oder bei herrschendem Poly- bzw. Monotheismus als Gotteswohnung, gehört nicht zu den gewöhnlichen, irdischen Örtlichkeiten. Sie hat kosmische Bedeutung, sie ist ein Stückchen Heiligtum inmitten der Profanität, oder, in den Ausdrücken einer weniger primitiven Religiosität, ein Stückchen „andere Welt“ inmitten der gegenwärtigen. Deutlich zeigt sich dieser kosmische Charakter, wenn man z. B. in Babylonien zur Weihe eines Tempels Schöpfungshymnen singt: der 24. Psalm ist noch heute im römisch-katholischen Rituell der Psalm, welcher bei der Konsekration einer Kirche gesungen wird; auch dieser Psalm verherrlicht die Schöpfung.

Auf demselben Prinzip beruht die überall verbreitete *Orientation* von Kirchen, Tempeln, Städten und Häusern: die Lage des Heiligtums soll in Übereinstimmung sein mit den kosmischen Gesetzen. Daher bringt man sein Gebäude in ein bestimmtes Verhältnis zur aufgehenden Sonne, zum Aufgang irgendeines Sterns. Im alten Rom war es die Aufgabe der *Auguren,* einen Platz *(templum)* für heilige Zwecke zu „befreien“, ein Stückchen „heiliges Land“ vom Profanen abzugrenzen.

Heilige Stätte ist jede Stätte, wo Macht zentralisiert ist; die Vorratskammer, wo die Nahrung, welche die Kraft im buchstäblichen Sinne verbürgt, aufbewahrt wird, gilt im alten Rom als so heilig, daß kein Unreiner (nicht zur Familie Gehöriger) sie betreten darf (Vorratsstätte = *penus,* daher *penaten,* Götter der Vorratsstätte, Hausgötter). Dem primitiven Menschen fällt es hier wiederum keineswegs ein, zu unterscheiden zwischen geistiger und materieller Kraft, zwischen alltäglichem und Sonntagsleben. Die tägliche Nahrung ist ihm überaus heilig.

Heilig aber ist auch die Stätte, welche offenbar einen geheimnisvollen Charakter hat, und der man sich nur mit einer gewissen Scheu naht; so in Rom und anderswo der Heilige Hain, der *lucus;* in der Regel gilt zunächst die Stätte selbst als „heilig", d. h. von geheimnisvoller Kraft erfüllt: später macht man sie dann zur Götterwohnung. Die mit Macht geladenen numinösen Plätze, der Berg, der Wald, der Herd, werden dann zu Häusern oder Sitzen der Götter; zu Tempel und Altar. Eine römisch - katholische Kirche ist noch jetzt eine heilige Stätte im alten Sinne: Gott wohnt ja dort, auf dem Altar. Ein evangelisches „Bethaus", wo nicht Gott wohnt, sondern die Gemeinde, hat diesen Charakter gänzlich verloren, es sei denn, daß ein überaus kräftiges Erleben von Gottes lebendiger Gegenwart ihn wieder in anderer Weise zurückbringt.

§ 24. *HEILIGE ZEITEN.*

Wir haben bemerkt, wie das Leben der Primitiven einen Kreislauf bildet, „in dessen zyklischer Einförmigkeit es wenig ausmacht, ob nun Tod dem Leben, ob Leben dem Tode folgt" (Harrison). Die Augenblicke nun, auf die es ankommt, die heiligen, mit außergewöhnlicher, oft gefährlicher Kraft geladenen Zeiten sind die Grenzen, die Übergangspunkte, wo der Mensch mit seinen Riten eingreift, um den Lebenswagen über die heikle Stelle hinwegzuziehen. *Tempus* heißt die Stelle, wo der Einschnitt ist, der kritische Punkt des Übergangs.

Nun gilt aber eine Frist, eine Zeit dem primitiven Geiste nicht nur als eine Quantität, ein bestimmtes Quantum „Dauer". Die Zeit ist mehr als die leere Fläche des Zifferblatts, von den Ziffern in gleiche Abschnitte verteilt. Ein Jahr

z. B. ist unter primitiven Verhältnissen fast immer eine Saison, ein Erntejahr. Das römische Jahr fängt am 1. März an: da beginnen die Arbeiten auf dem Lande und die Kriegszüge. Ein Jahr ist also keineswegs eine gleichgültige Ziffer, sondern eine in bestimmter Weise, in Beziehung zum Ackerbau, zum Krieg, zum Handwerk, gewürdigte Periode. Daher kommt es, daß die Alten dem Gott des neuen Jahres gegenüber (§ 15) stets denjenigen des alten stellen; die Epiphanie des neuen führt die Vertreibung des alten im Gefolge.

Wir sahen, wie Riten verschiedenster Art dienen müssen, um den Periodenwechsel in Gang zu halten, die kritischen Zeiten glücklich zu passieren. Denn, hört der Wechsel der Jahreszeiten auf, so ist das Ende aller Dinge nahe: der lange *Fimbulwinter,* drei Winter ohne einen Sommer dazwischen, ist das Anzeichen des Endes in den skandinavischen Sagen. Wie das menschliche Leben, so kann auch der ganze Zeitverlauf in Abschnitte geteilt werden: in bestimmte „Zeitalter", welche dann als „golden" oder „eisern" gewürdigt werden; in Perioden kürzerer oder längerer Dauer, sogenannte „große Jahre", wie z. B. das jüdische Jubeljahr, das römische *saeculum.* So wird wiederum das Jahr, in Übereinstimmung mit den Forderungen des Ackerbaus oder mit dem Lauf von Sonne oder Mond, verteilt in Monate, Wochen, Tage und Stunden. Jede Periode ist religiös bestimmt, d. h. eine jede hat ihren eigenen Wert mit Bezug auf die Mächte, welche das Leben beherrschen. Der *Kalender* regelt und verbürgt neben der Kontinuität der Periodenfolge den Lebensrhythmus des Menschen. Ein Tag wird einer bestimmten Unternehmung oder der Arbeit im allgemeinen günstig sein, ein anderer nicht *(dies fasti* und *nefasti,* Sabbat); bei Nacht soll man andere Dinge unternehmen als bei Tage, die Stunde des Mittags gehört einem bestimmten Tagesdämon (§ 16), die mitternächtliche Stunde ist den Mächten der Finsternis gewidmet. So hat jede Zeit ihren eigenen Lebens- und Gefühlswert.

An den kritischen Tagen, den Übergangszeiten, feiert man Feste. Das Neujahrsfest ist das typische Fest, welches den größten aller Übergänge markiert. Im alten Rom war der Februar der Reinigungsmonat, alles wurde dann rein gemacht, damit man am ersten März (dem alten Neujahrs-

tage) einen neuen Anfang machen könnte; Feldbau und Kriegsbetrieb wurden wieder in Angriff genommen; das heilige Feuer auf dem Herde der Vesta (§ 8) wurde erneuert, das Leben selbst nahm einen neuen Anfang. — Ein Fest ist also, in der primitiven Vorstellung, keineswegs ein Luxus. Die Feste verbürgen die Kontinuität des Lebens. Die heilige Zeit erneuert das Leben, so daß es wieder für eine Strecke reicht, breitet es aus über ein Stück der großen Zukunftsfläche. Die römisch-katholische Praxis zu Ostern ist noch dementsprechend gestaltet. Wer zu Ostern in die Kirche geht und beichtet, darf sich auf Jahresfrist wieder als genügend mit den geistigen Dingen verbunden achten; eine Praxis, welche auch bei Evangelischen nicht selten ist. *Mana* ist dann zwar nicht länger die einförmige Macht, welche sowohl Nahrung wie Seligkeit umfaßt, aber das geistig gewordene *Mana* wird noch in derselben magisch-rituellen Weise über das Leben verbreitet, wie unter primitiven Verhältnissen. Die geistigen Güter werden wie die natürlichen behandelt. — Anders verhält es sich in Israel. Dort bekommen die alten Naturfeste eine historische Bedeutung. Ostern, das Fest des Erntebeginns, mit primitiven Reinigungs- und Übergangsriten gefeiert, wird zur Gedächtnisfeier des Auszuges aus Ägypten; Pfingsten, das fröhliche Erntefest, zur Feier der Sinai-Gesetzgebung; das Fest des Wintersolstitiums, *chanuka,* an dem in jeder Haustür Lichter brennen, zum freudigen Andenken an die Tempelweihe unter Judas Makkabaeus, nach der dreijährigen Verunreinigung unter Antiochus IV. (168—165 v. Chr.); die Klage um Tammuz, den sterbenden Jahresgott, zur Klage über den Untergang des Tempels. Die periodische Lebenserneuerung wird so zum Gedenken an das Eingreifen Gottes in die Geschichte des Volkes: die heilige Zeit wird Heilszeit. Diese Umwandlung des Religiös-Periodischen ins Religiös-Historische ist wohl eine der wichtigsten und prinzipiellsten Wandlungen, welche die Religionsgeschichte gekannt hat.

§ 25. HEILIGE MENSCHEN.

Im Verkehr des Menschen mit den Mächten spielen gewisse Personen eine große Rolle. Es sind dies die heiligen Menschen, die deshalb so geeignet sind zur Vermittlung,

weil sie selbst große „Macht" besitzen, voller Heiligkeit sind. Demgemäß treten sie den Mächten gegenüber als Vertreter der Menschen auf, den Menschen gegenüber aber als Machtträger; sie bringen im Namen der Menschen Verehrung dar, und werden ihrerseits von den Menschen verehrt (§ 14).

Bei den primitiven Völkern ist der typische Machtträger der Zauberarzt, der *Medizinmann* (so mit dem amerikanischen), oder *Schamane* (so mit dem nordasiatischen Namen). Diese „Ärzte" sind durch ihre Verbindung mit den Mächten in der Lage, übermenschliche Hilfe zu leisten, Kranke zu heilen, Regen zu machen, Feinden zu schaden. Quacksalber in unserem Sinne sind diese Zauberer keineswegs. Sie glauben beinahe immer selbst an ihre Fähigkeiten. Der australische Schamane holt die „Pfeile" aus dem Körper des Kranken, d. h. er bringt aus seinem eigenen Munde Kieselsteine zum Vorschein. Er weiß also, daß er betrügt. Nichtsdestoweniger läßt derselbe Schamane, im Falle der eigenen Krankheit, einen Kollegen zu sich rufen, damit er die gleiche Therapie auf ihn selbst anwende. Die Gewißheit dessen, was er mit seiner Handlung bezweckt, gilt ihm mehr als die Gewißheit dessen, was er wirklich tut. Auch hier durchbricht die Magie die Wirklichkeit. Die Macht befähigt den Zauberer, anscheinend unmögliche Dinge zu verrichten. Seine Wissenschaft, seine Technik hat er aus übermenschlicher Quelle. Bei den südamerikanischen Arowaken erhält er seine Wissenschaft und sein magisches Gerät von der Wassermutter, genau wie der weise römische König Numa bei der Quellnymphe Egeria in die Lehre ging.

Erhält so der Zauberer seine Macht jedenfalls nicht auf dem gewöhnlichen Wege — in vielen Fällen zeigt seine Wirksamkeit einen enthusiastischen oder ekstatischen Charakter. Neben dem Medizinmann, der im Besitze einer außergewöhnlichen magischen Technik steht, finden wir den Schamanen, der sich durch Trommelschlag und wilden Tanz zu höheren Fähigkeiten hinaufschraubt; neben dem *Seher*, der vermöge einer bestimmten Technik das Verborgene entdeckt, steht der *Prophet*, aus dem im Rausche der Besessenheit höhere Mächte reden. Die beiden Typen kommen vermischt vor. Dennoch stellen die chinesischen „Wasser- und Windleute", die kraft einer umfangreichen,

magischen Wissenschaft für jede Handlung die richtige Stelle und die richtige Zeit ermitteln, die römischen *Auguren,* die aus Himmelszeichen, die griechischen *Oionopole,* die aus dem Fluge der Vögel, die babylonischen *Baru*-Priester, die aus der Leber eines Tieres, nach einem bestimmten Kodex, die Zeit- und Ortsgemäßheit oder die Aussicht auf Erfolg einer Handlung bestimmen, einen ganz anderen, weit nüchterneren Typus dar, als die in Verzückung prophetierende Pythia, oder Saul, der unter den Propheten rast. Auch psychologisch gehört die Wirksamkeit der letzteren in ein anderes Fach. Sie zeigt einen exaltierten, in gewissen Fällen ekstatischen Charakter. Sie setzt eine starke Erregung des inneren Lebens voraus, welche bisweilen zu *Depersonalisation* führt: zum Bewußtsein, daß es nicht länger das eigene Ich ist, welches spricht oder handelt, sondern eine Macht (Gott), welche Zunge und Sprache des Propheten als Werkzeug verwendet *(Enthusiasmus,* Gottesvollheit). Exaltation, Enthusiasmus finden wir dort, wo aufregende Mittel angewandt werden, welche der Rede und dem Handeln einen intensiven, bewogenen Charakter verleihen, wie z. B. der Tanz oder berauschende Getränke und andere Toxika. Sehr bald führt aber diese Exaltation zur eigentlichen *Ekstase,* in welcher der Prophet das Bewußtsein der eigenen Persönlichkeit verliert und als williges, ganz oder halb bewußtloses Instrument die Worte redet, welche ihm gegeben werden. Ich stelle zwei Beispiele aus zwei äußerst verschiedenen Gedankenkreisen nebeneinander. In Äschylos' Agamemnon wird die Prophetin Kassandra, als Sklavin und Geliebte des Königs, nach dessen Palast geführt. Der König geht hinein, um im Innern des Palastes im weiteren Verlauf der Tragödie sein grausiges Ende zu finden; das Beil in der Hand Klytämnestras erwartet ihn. Kassandra harrt eine Weile draußen mit dem Chor. In ihr Elend ganz versunken, hat sie ein hartnäckiges Schweigen bewahrt, trotz des Hohnes der Königin; sobald diese aber fort ist, bricht der Dämon in ihr los. Wunderbar ist dem Äschylos nun die lebendige Darstellung gelungen, wie es nicht die Unglückliche selbst ist, welche redet, sondern wie der Gott, ihr Herr, Apollo, sie, die zunächst Unwillige, zwingt zum Sehen unheilvoller Visionen, zum Reden unheilverheißender Worte. Abgebrochen, stöhnend, unarti-

kuliert erklingt ihr schmerzlicher Ruf: *Ototoi popoi da Apollon, Apollon.* Die ganze Schmerzensgeschichte des Hauses der Atriden sieht sie nun vor ihren Augen sich abspielen, und erzählt sie, zum Entsetzen des Chors, in gepreßten, gebrochenen Lauten. Darauf fließt ihre Rede ruhiger beim Erzählen ihrer eigenen Geschichte. Plötzlich aber packt sie der Gott aufs Neue, sie schreit: das Fieber kommt wieder über mich! weh mir! Die Prophetie ist eine „Arbeit, welche sie aufrührt, sie verwirrend mit schrecklichen Präludien". Bevor der Strom des Feuers die Dämme durchbrochen hat, schreit sie wie in Geburtswehen.

Weniger ekstatisch, aber stärker noch depersonalisiert, ist die Prophetie, wie sie uns in der bekannten Bileamsgeschichte gezeichnet wird. Bileam ist von Balak dazu gedungen, dem Volke Israel zu fluchen, er spricht aber das Wort, welches „der Herr ihm in den Mund gegeben". Und da Balak, einen Segen über seine Feinde zu verhindern, ihn bittet, ganz zu schweigen, und weder zu segnen noch zu fluchen, ist dieses dem Propheten unmöglich: „Es sagt Bileam, der Sohn Beors, es sagt der Mann, dem die Augen geöffnet sind, es sagt der Hörer göttlicher Rede, der des Allmächtigen Offenbarung sieht, der darnieder liegt mit geöffnetem Auge." Balaks Zorn entbrennt, er will den Propheten fortjagen, aber der Segen Jahves strömt aus Bileams Munde weiter: „Wenn mir Balak sein Haus voll Silber und Gold gäbe, so könnte ich doch an des Herrn Wort nicht vorüber, Böses oder Gutes zu tun nach meinem Herzen; sondern was der Herr reden wird, das werde ich auch reden" (4. Mose 23—24). Man weiß, wie die alttestamentlichen Propheten alle auftreten: nicht mit dem eigenen, sondern mit Gottes Wort.

Gilt es eine Prophetin, wie die Pythia zu Delphi, so denkt man sich das Verhältnis der Dienerin zum Gotte oft als ein geschlechtliches. So war es auch schon im Falle der Kassandra. Der Prophet soll Teil haben an dem Gotte, machterfüllt, enthusiastisch, gotterfüllt sein. In der das Konkrete, Buchstäbliche suchenden primitiven Denkart wird dieser Zweck am besten durch geschlechtliche Gemeinschaft erreicht. Die Pythia soll jungfräulich sein, auch prophetierte sie anfänglich nur am Tage der Epiphanie Apollos (§ 15), also wenn der Gott zu ihr kam. Virgil beschreibt in der Aeneis den Verkehr des Gottes

mit seiner Prophetin — hier ist es die Sibylle — in einem sexuellen Gleichnis. Noch unzweideutiger und buchstäblicher gilt dieses von der rein primitiven Vorstellung: auf der Insel Buru wird von bejahrten Weibern Orakel erteilt, nachdem sie in den Wäldern von einem bösen Geist überfallen worden sind: der Geist sei beim Geschlechtsverkehr in die Frau gefahren und ersetze zeitweise ihre Seele.

Die „Besessenheit“ bleibt — auch abgesehen von diesen und ähnlichen Vorstellungsformen — ein Kennzeichen aller wahren Prophetie. Im Alten Testament kann man die echten Gottesworte, vom Propheten ohne eigene Absicht aus dem Schatze des Unterbewußten hervorgebracht, deutlich unterscheiden von den Spekulationen *über* dieses unmittelbar Gegebene, welche einen Teil der prophetischen Bücher ausmachen. Das Buch Sacharia zum Beispiel ist in diesem Sinne nur noch teilweise prophetisch. Vom wahren Propheten gilt, was zu allen Zeiten auch vom wahren Dichter gegolten: Was der Dichter schreibt mit Enthusiasmus und heiligem Geiste, das ist sehr gut (Demokritos). Dichter, so wußte auch Plato, sagen mehr als sie wissen. Propheten räsonnieren und reflektieren nicht: ihre Worte reichen weiter, als ihnen selbst bewußt ist, sie kommen aus größeren Tiefen der Persönlichkeit, als die, welche sie selbst übersehen können. Sie selbst erleben dieses in dem Sinne, daß das Wort ihnen *gegeben* wird, daß es von außen, von Gott zu ihnen gelangt. Und auch ihre Zuhörer vernehmen oft ihr Wort als eine Offenbarung, einen Gottesspruch.

Auf zwei Arten heiliger Menschen müssen wir noch hinweisen. Auf die *Priester*. Sie besorgen die regelmäßige Verbindung zwischen Macht und Mensch. Sie können nicht geduldig auf die Inspiration, die Ekstase harren. Sie müssen jeden Tag opfern. Oder jeden Sonntag predigen. Vielleicht hat es einmal Ekstase und Begeisterung gegeben in ihrem Leben oder in demjenigen ihres Geschlechts, sie aber sollen auskommen mit dem geronnenen Fluß der Begeisterung und mit einer geklärten, vielfach bedenklich aufgeklärten Ekstase. Man hat den Priestern sehr viel Übles nachgesagt. Nicht immer zu Unrecht. Man soll sie aber vielmehr bemitleiden als verachten. Vieles aus der Sphäre des Heiligen haftet ihnen noch an: je geringer die innere Erregung, desto stärker die Magie. Manche Tabus

lasten auf ihrem Leben: von den vielen Dingen, welche der römische *flamen dialis* nicht tun oder nicht essen darf, bis zum Zölibat der römisch-katholischen Priester herab und den nicht wenigen Tabus, welche auch in gewissen evangelischen Kreisen dem Pfarrer noch anhaften. Die Priester haben die Pflicht, mit dem Heiligen vertraut zu sein, die unmögliche Aufgabe der regularisierten Prophetie. Da darf es nicht wundernehmen, daß sie oft verfallen auf unfruchtbare Spekulationen, auf Ketzerjagd und Ketzerriecherei, oder daß sie, in ihrem gebahnten und vorgezeichneten Weg dazu weit eher verführt, als die unordentlichen und nur vom Geist regierten Propheten, sich nach weltlicher Macht gelüsten lassen. Kein Wunder, daß nicht bloß Schleiermacher die Sehnsucht kannte nach den primitiven Zeiten, da jeder Vater am eigenen Opferherd, in der eigenen Familie der natürliche Priester war. Um so größer die Herrlichkeit, wenn so manchesmal die Prophetie aus der priesterlichen Würde hervorbricht und spontane Ergriffenheit die Stelle der priesterlichen Ordnung einnimmt.

Auch weisen wir hin auf die *Geweihten*, auf die, welche ihr Leben in eine sehr innige Beziehung zu Gott gebracht haben. Die allen Mächten entflohen sind, damit sie ihr Leben ganz erfüllen lassen können von der einen Macht. Auch hier kommt die sexuelle Vorstellung am häufigsten vor. Die Vestalin, ewige Braut des Gottes, lebenslänglich geziert mit dem Brautschmuck, den andere Frauen nur einen Tag lang tragen, wahrt ihre Keuschheit für den überirdischen Bräutigam. Sie löst dadurch soviel „Macht" aus, daß ihr Gebet einem Missetäter, der ihr begegnet, das Leben rettet, gleichsam als hätte er eine heilige Stätte betreten. Die Nonnen „nehmen den Schleier", der ursprünglich Brautschleier ist, und heißen Christi Braut. Die scheinbare Verringerung der Lebenskraft, das vorsätzliche Aufgeben der freien Ausübung wichtiger Lebensfunktionen, bringt in Wirklichkeit eine Zunahme der Lebenskraft, eine stärkere Konzentration der Macht zuwege. Der indische Asket, der kaum mehr atmet, löst viel *tapas* aus (§ 4), große „Heiligkeitshitze". Die heiligen Mönche in ihren Klöstern sammeln einen Gnadenschatz, der zum Heile der in der Welt Lebenden gereichen soll. — Der keuschen Geweihten gegenüber steht die *Hierodule*. Es

herrscht eine merkwürdige Polarität zwischen dem äußersten Grad der Enthaltsamkeit und dem äußersten Grad der Ungebundenheit. In Indien, Babylonien, Griechenland waren Weiber dem Gott geweiht und begrüßten seine Gegenwart in jedem beliebigen Mann. Uns scheint das wunderlich, wir sollen aber nicht vergessen, wie ein Mann wie Pindaros ein hochgestimmtes Loblied gesungen auf die Hierodulen von Akrokorinth (nach unserer Anschauung weiter nichts als Prostituierte einer Hafenstadt), welche in den Perserkriegen durch ihr inniges Gebet zur Rettung des Staates wesentlich beigetragen. — In beiden Arten des Geweihtseins offenbart sich die Macht, wo diese noch nicht sittlich differenziert ist, geschweige denn sittlich bestimmt. Sittlich bestimmt ist übrigens die asketische Keuschheit — wie achtenswert sie in bestimmten Fällen auch gewesen sei — ebensowenig wie die Wollust im Dienste des Gottes.

§ 26. *HEILIGE GEMEINSCHAFTEN.*

Neben der individuellen Beziehung zur Gottheit steht diejenige des Gemeinwesens, neben der persönlichen Frömmigkeit diejenige der frommen Gemeinschaften. Die französische sogenannte soziologische Schule, hervorgegangen aus der positivistischen Philosophie, hat es in den letzten Jahrzehnten versucht, die Religion zu erklären als ein rein soziales Phänomen; sie hat sogar das eigentümliche Verhältnis des Menschen der Macht gegenüber gedeutet als ein Sich-Beugen des einzelnen vor der Gemeinschaft. Gott ist die *societas*. Der *culte de l'humanité,* auf welchen der Begründer des Positivismus, Comte, in seinem Alter verfiel, wird in dieser Weise erneuert: nur daß Comte ihn nicht zu erfinden brauchte, er hat immer bestanden, es handelt sich jetzt nur darum, die Menschen einsehen zu lassen, daß, was sie immer Gott nannten, in Wahrheit der Mensch selber war in seinem sozialen Charakter, und infolgedessen die Religion zu ersetzen durch die (Natur)wissenschaft. — Die großen Verdienste der Soziologen und die religionsgeschichtliche Forschung können uns nicht vergessen machen, daß ihnen offenbar jedes Verständnis des Religiösen abgeht. Ohne Zweifel ist die Religion in stärkerem Maße sozial, kollektiv geartet, als

man bisweilen geahnt hat, — sie läßt sich übrigens ebensowenig ohne die Gemeinschaft denken wie überhaupt jedes andere geistige Phänomen. Sie geht aber in das Soziale ebensowenig auf wie zum Beispiel Kunst oder Wissenschaft. Die soziologische Hypothese stellt sich heraus als eine andere Form der Feuerbachschen, welche ja schon von Xenophanes datiert: der Mensch macht sich einen Gott nach seinem Bilde; bloß ist die Sache jetzt nicht individuell, sondern generell gedacht. Wir sahen oben schon, wie richtig dies alles ist... bis zu einem gewissen Grad; freilich als allgemeines und abschließendes Urteil doppelt unrichtig (§ 10).

Die älteste Kultgemeinschaft ist die Familie. Am schönsten können wir sie wiederherstellen nach den Überresten, welche wir in den Gebräuchen des alten Roms finden. Jenseits der Türe, außerhalb der heiligen *janua* (Gott Janus), beginnt die Welt des Profanen; der Fremdling steht außerhalb der sakralen Sphäre; der Herd ist der Altar, der Vater, bekleidet mit außerordentlicher, sakraler Macht *(patria potestas)* der Priester, die Mädchen Wasserträgerinnen und Feuerhüterinnen *(Vestales)*, die Söhne die Feueranbläser *(flamines)* der Götter, die ihren Sitz am Herd haben. Aus dem Familienkult ging der Geschlechtskult hervor. In Rom behielt noch lange Zeit jede *gens* ihren eigenen Kult, der vor Fremden geheimgehalten wurde. Nach dem Geschlechtskult folgt in logischer Ordnung der Kult des Stammes, des Dorfes, der Stadt. Schließlich derjenige des Staats. Man darf natürlich nicht behaupten, daß diese Entwicklung die einzige ist, welche in der Geschichte stattgefunden hat; es ist aber richtig, daß sie in der oben angedeuteten Gestalt vielfach auftrat, vorzüglich bei Indogermanen und Semiten. Bei den primitiven Völkern, wie wir sie heute kennen, liegt die Sache oft etwas anders, und spielen soziale Einheiten, wie der *clan* und die Totemgemeinschaft, eine größere Rolle.

Das Geschlecht bildet ein so starkes Band, die Beseelung durch dasselbe Blut, durch dieselbe Macht, wird so lebhaft empfunden, daß ein Kenner des altskandinavischen Lebens schreiben konnte: „Der einzelne kann nicht handeln, ohne daß alle in und mit ihm handeln, der einzelne kann nichts leiden, ohne daß seine ganze Umgebung hineinbezogen wird. So absolut ist der Zusammenhang, daß der einzelne

auf eigene Faust überhaupt nicht existieren kann, daß er, sobald das Band sich ein wenig lockert, als die hilfloseste aller Kreaturen niedersinkt.“ Nur in einer Beziehung hat Grönbech, der dies schreibt, nicht ganz recht, nämlich daß dieses Verhältnis bei den Hellenen anders gestaltet war. Antigone ist der immer wieder ergreifende Beweis, daß der untergeht, welcher, sei es auch in der edelsten Absicht, sich der Religion der *polis* widersetzt, sich dem sakralen Bande der Gemeinschaft entzieht, und daß jede Existenzmöglichkeit demjenigen fehlt, der es wagt, einsam zu sein.

Auf den Zusammenhang des Geschlechts ist auch die so weit verbreitete Blutrache zurückzuführen. „Der Erbe kann sich der Rachepflicht so wenig entziehen, wie er eines andern Vaters Sohn werden kann“ (Wilamowitz). Das Blut meines Vaters, meines Bruders, ist mein Blut, es ist Träger derselben Macht, welche auch mir heilig ist. Wird es vergossen, so überlege ich nicht, was ich tun soll, ich konstatiere einfach, daß *mein* Blut vergossen ist. Daher das Unerhörte und Großartige der Veränderung in Griechenland, als an Stelle der Blutrache unter dem Einfluß der delphischen Priesterschaft allmählich die Staatsgerichtsbarkeit tritt. Einen Widerhall dieses Unerhörten finden wir in der tiefen Entrüstung der Eumeniden des Aischylos, der uralten Vertreterinnen des primitiven Rechts. Sie widersetzen sich dem jungen Gotte Apollo, der die alten Götter verdrängt, die alte Sitte verletzt und mit größter Verachtung des alten, sakralen Geschlechtsbewußtseins Orest, den Muttermörder, verteidigt: „Du bist großmütig vor dem Throne des Zeus (des Olympiers, der die alten Erdgötter, zu denen die Eumeniden gehören, verdrängt hat), uns aber ruft das Mutterblut zum Dienst der Rache.“ Nichts wird länger heilig sein, wenn das Band des Blutes geringgeschätzt wird. Was bedeutet der Mord Agamemnons durch Klytämestra, des Gatten durch sein Weib, verglichen mit dem vom Sohne verübten Muttermord? Verwandtenmord, der durch keine Blutrache gesühnt werden kann, der von den Eumeniden (Erinyen) gerächt werden muß, ist deshalb eine so schlimme Tat, weil er der Zusammengehörigkeit des Geschlechtes spottet, die heilige Kraft verleugnet, welche dem Menschen die Existenz und die Sicherheit erst ermöglicht. Wie eng Religion und Stammesbewußtsein auch anderwärts zu-

sammenhängen, die heilige Macht, welche man in beiden als gegenwärtig erlebt, dieselbe ist, geht hervor aus einer Tatsache, wie diese: die Küstenbewohner unter den Toradja (Celebes), die den Islam übernommen haben von den buginesischen Krämern, nennen sich „Abkömmlinge der Buginesen". Als Rest dieser Ideen galt noch lange in unserem Kulturbereich das *cuius regio, illius religio,* eine Maxime, welche allerdings das Umgekehrte der Idee der Toradja enthält, und beträchtlich weniger primitiv ist.

Der Familien- oder Stammeskult entwickelt sich nicht immer zum Staatskult. Es gibt auch eine andere Entwicklungslinie. In diesem Falle wird der geheime Charakter des Kultus betont, um den niemand außerhalb der Familie oder des Stammes wissen darf. Die Bedingung der Blutsverwandtschaft fällt nach und nach fort, und eine *geheime Gesellschaft* entsteht. Wir kennen in der Hauptsache zwei Arten dieser Gemeinschaften: die *Geheimbünde,* wie sie bei den primitiven Völkern existieren, vornehmlich in Australien und Afrika; und die *Mysterien,* welche wir hauptsächlich kennen aus dem Kulturkreise des Mittelmeers. Beide sind aus dem Stammeskult hervorgegangen, die ersteren gewöhnlich aus den eigentümlichen Geschlechtsformationen, welche als *clan* sich richten nach Prinzipien der Klassifikation, die von den unsrigen weit entfernt sind, oder aber aus der Einteilung nach Altersgraden, den sogenannten Altersklassen. In Melanesien finden bei der Aufnahme in solche Geheimbünde Weihen statt, welche aus Martern und Standhaftigkeitsproben bestehen, gerade wie bei den Knabenweihen (§ 19). Weiber und Kinder sind ausgeschlossen — ihre „Augen sind geschlossen" — und glauben, daß die Männer mit den Geistern der Verstorbenen verkehren. Die Geweihten bekommen einen neuen Namen. Sie erhalten Unterricht in der Fabrikation der heiligen Hüte und Masken, welche bei den geheimen Riten getragen werden und womit man den Weibern und Kindern Schrecken einflößt. Auf Verletzung des Geheimnisses folgt der Tod. In „Männerhäusern" halten die Mitglieder einer solchen geheimen Gesellschaft ihre Versammlungen ab. Fällt das Primitiv-religiöse fort, so bleibt nur eine Art Stammtisch oder geselliges Herrenzusammensein übrig, welches in unseren Klubs und Herrenvereinen noch merkwürdig gut erhalten ist.

Eine viel wichtigere Erscheinung bilden die Mysterien in Griechenland, Ägypten, Vorderasien und im römischen Reich. Die Mysterien von Eleusis sind anfänglich nichts als der geheime Stammkult einer ackerbauenden Bevölkerung; nur die erwachsenen Mitglieder der eleusinischen Bevölkerung haben Zutritt. Allmählich breitet dieser Kreis sich aus, zunächst zum benachbarten, weit mächtigeren Athen, dann zu ganz Griechenland; in späterer Zeit wird niemand ausgeschlossen, auch Kinder, Sklaven und Hetären nicht. Die einzige Bedingung des Eintritts ist rituelle Reinheit. Die vornehmsten Würdenträger bleiben aber nach wie vor die Nachkommen zweier alter eleusinischer Geschlechter. Die heilige Handlung, welche die Mysten schauten, hatte Beziehung zum Sterben und Wiederaufleben in der Natur. Sie knüpfte an bei der Irrfahrt der alten Erdgöttin Demeter, als sie ausgegangen war, ihre Tochter *Kore,* das junge Leben, zu suchen. Als sich der Kreis der Gläubigen erweiterte, wurde auch das natürliche Gut, durch die Weihen erhalten, immer mehr zum geistigen. In der historischen Zeit bedeutet die Weihe in Eleusis Sicherheit in Bezug auf das Leben jenseits des Grabes. Nach einer Grabschrift eines Geweihten ist es das

> Schöne Geheimnis der Sel'gen, daß auch der Tod kein
> Unheil uns Sterblichen ist, sondern ein köstliches Gut.

In der Gemeinschaft sucht der Mensch das Leben, sei es, daß es ihm noch eine einförmige Masse bedeutet: Nahrung sowohl wie geistiger Besitz, sei es, daß er sich die geistigen Güter an sich als Zweck setzt. Neben dem Staatskult und dem Mysterienkult steht die *Kirche.* In ihren Ursprüngen oft noch den Mysterien nahe verwandt, erstrebt sie eine möglichst große Universalität und nähert sich so zuzeiten wieder dem Staate. Die Kirche will katholisch sein, sie richtet sich an alle, oft auch richtet sie alle. Demnach findet sie sich nur innerhalb der großen Weltreligionen. Ihre Ansprüche sind universell: außer der Kirche gibt es kein Heil, in ihr gilt, was allezeit, überall und von allen geglaubt wird. Dies führt leicht zur Ketzerjagd, ebenso aber, infolge eines verständlichen Umschwungs, zu großer Toleranz und Liberalität, und das manchmal in einer und derselben Kirche. Wer alle umfassen will, soll entweder scharf zusehen, daß niemand öffentlich oder in seinem Herzen draußen bleibt, oder er soll die Tür weit

auf — und ein Auge zumachen. Die evangelischen Kirchen befolgen entweder das eine oder das andere Verhalten. Die römisch-katholische Kirche tut beides zugleich und gedeiht.

Im Mittelalter stellt die christliche Kirche fortwährend Versuche an, die Stelle der primitiven Gemeinschaft einzunehmen. Ihr Interdikt ist die primitive Verbannung aus dem Bereiche des Machtzentrums. Ihr Altar und ihre Gnade bedeuten die Glut des primitiven Herdes. Die *Sekte* behütet sie vor Erstarrung, korrigiert sie oder weckt außerhalb ihrer Mauern neues Leben, bis diese selbst zur Kirche wird und ihrerseits erstarrt. Zwischen Kirche und Sekte findet eine Wechselwirkung statt. Beide führen den erbittertsten Kampf und können sich dennoch gegenseitig nicht entbehren. Die erstere kann, ihrem Katholizismus zufolge, nicht allzu hohe Anforderungen an sittliches Leben und Glauben des Herzens machen. Die zweite steht, infolge ihres Exklusivismus, allzuoft in Gefahr des Hochmuts und Größenwahns. — Über Kirche und Sekte beide ragt, im Bewußtsein der Gläubigen, die Gemeinde, welche kein Phänomen ist, sondern eine Norm.

§ 27. HEILIGE WORTE.

Goethes Faust war, mit primitivem Maßstab gemessen, im Unrecht, als er das johanneische „Im Anfang war das Wort“ ersetzte durch „Im Anfang war die Tat“. Das Wort *ist* dem primitiven Geist Handlung, Tat. Ein Wort ist *Mana*wort. Das Aussprechen eines Wortes ist gleichsam das Abdrücken einer geladenen Pistole. Es ist demnach gar nicht gleichgültig, was man sagt oder verschweigt. Ein Segen gilt nicht als Glückwunsch, er ist eine wirksame Kraft zum Guten; ein Fluch ist nicht eine unfreundliche Äußerung, er stellt eine konkrete Gefahr, ein reelles Unheil dar. Jedes gesprochene Wort verbreitet Macht. Deshalb gilt in mancherlei Riten das *favete linguis;* bei der heiligen Handlung ist Stille erforderlich, oder wenigstens das Reden von lauter „guten“ Worten. Der Ausdruck stammt aus dem römischen Rituell, die Sache ist aber überall verbreitet. Wer auf Mittel-Celebes während der Kulthandlung lacht oder redet, erkrankt. In Posso glaubt man überdies, daß die Handlung in diesem Falle vergeblich ist. In der

altgermanischen Welt rechnet man ganz bestimmt mit Vorteil oder Nachteil infolge eines Wortes. „Schimpfworte tun nicht weh“, ist ein Ausspruch, der nicht in die altskandinavischen Sagen paßt. Wenn dort einer zum andern sagt: das getraust du dir nicht!, so ist jener zweite ehrlos, wenn er nicht die Tat, um die es sich handelt, sofort verrichtet. In den Sagen wird von diesem Verfahren oft Mißbrauch gemacht, um jemanden zu einem bösen Ende zu verhelfen, indem man ihn durch Herausforderung zu einer todesgefährlichen Tat nötigt. Schilt man ein Weib eine Hexe oder leugnet man die Ehrbarkeit einer Frau, so muß an ihr die Strafe für Zauberei oder Ehebruch vollzogen werden, es sei denn, daß jemand sie „rächt“ und so ihre Ehre rettet. — Noch im Mittelalter wohnt dem feierlichen Gesuch die zwingende Kraft des Märchenwunsches (§ 32) inne. Vor anderen haben die feierlichen Worte Macht. Die Römer redeten von *certa verba* und nannten eine feierliche Formel, welche magische Kraft auslösen soll, *carmen (charme, charm)*. Die Kraft, welche vom *carmen* der Vestalinnen ausgeht, bannt, nach Plinius, flüchtige Sklaven an die Stelle. — Am meisten kommen solche magische Formeln vor als Beschwörungen, welche im Falle der Not oder der Krankheit angewandt werden. Einfache Landbevölkerungen wissen auch heute in der Regel noch sehr gut, was „besprechen“ („beschreien“) heißt; die Griechen „besangen“ eine Krankheit *(epoidai)*, und der Arzt der olympischen Götter erhielt seinen Namen, *Paian*, vom magischen Lied. Der ganze klaffende Gegensatz zwischen modernem und primitivem Denken offenbart sich uns, wenn wir diese Art heiliger Heilworte vergleichen mit dem Rezept des Arztes — obwohl man einwenden könnte, daß sich in dem großen Vertrauen mancher Kranken zur Mixtur oder zum Pulver noch viel von dem einstigen Glauben an die Macht des Rezeptes erhalten hat. — Aber auch zu höheren Zwecken dient das heilige Wort (vergleiche das in § 4 über *Brahman* gesagte). Dem ägyptischen Toten werden in den Sarg magische Kapitel mitgegeben (alle Kapitel zusammen nennen wir das „Totenbuch“), welche ihm in der anderen Welt wertvolle Führer in allen Gefahren sein sollen. Die Mitglieder der orphischen Sekten in Süditalien führten ähnliche Heilworte mit ins Jenseits, auf goldenen Tafeln eingegraben. Bieten

diese Sprüche manchmal eine Art Führer in der anderen Welt — einen Baedeker mit Warnungen und Empfehlungen — in verständlicher Sprache, in anderen Fällen ist die magische Formel desto kräftiger und heiliger, je unverständlicher sie ist. Man erreicht diese Unverständlichkeit durch die endlose Wiederholung der Formel in einer fremden oder alten, unverständlich gewordenen Sprache. Die Lieder der Salier, einer uralten Priesterschaft zu Rom, wurden kaum mehr von ihnen selbst verstanden, aber „die Religion verbietet, sie zu ändern und das Geheiligte soll aufrechterhalten werden". Oft gilt: je unbegreiflicher, desto besser; der Vorzug, welchen das Kirchenlatein und die altertümliche Sprache überhaupt in der Religion genießen, ist wohl auch zu erklären aus der größeren „Macht" des Geheimnisvollen. Wie konkret man sich die Macht des heiligen Wortes vorstellte, geht hervor aus dem Verfahren, bei dem ein Zauberspruch aufgegessen werden soll — so wirkt er am kräftigsten. In 4. Mose 5 wird die Schuld oder Unschuld einer des Ehebruchs verdächtigen Frau festgestellt durch eine Art Gottesurteil, das darin besteht, daß sie einen in Wasser aufgelösten Fluch — selbstverständlich die Tinte, mit welcher der Fluch geschrieben wurde! — trinkt. Ist sie schuldig, so fängt das heilige Wort an zu „wirken", und die Frau erkrankt.

Der Primitive wie der Halbprimitive sind also keineswegs einverstanden mit Hamlets verächtlichem *„Words, words"* und ebenso wenig mit Goethes

> Denn eben wo Begriffe fehlen,
> Da stellt zur rechten Zeit ein Wort sich ein.

Der Wortrealismus herrscht übrigens noch sehr lange und ist noch längst nicht tot. Der mittelalterliche Kampf zwischen Nominalisten (modernen Geistern, denen ein Wort eben ein Wort war) und Realisten (die das Wesen der Dinge gerade im Wort zu finden meinten) läßt sich schwer verstehen, wenn man von der primitiven Denkweise absieht. Da ein Wort immer ein Begriff ist, d. h. eine Zusammenfassung, eine Begreifung verschiedener Tatsachen unter eine Kategorie, sollen wir uns auch hier vor dem verfrühten Lächeln hüten. Sonst könnten wir vielleicht, wie es oberflächliche Positivisten zu tun pflegen, ohne Absicht unser Lächeln ausbreiten über den ganzen Bereich des Idealismus, der das Wesen der Dinge in der

Idee findet. Anderseits führt die Vorstellung, daß ein Wort *per se* eine Realität trägt, zur größten Scheinweisheit und zum schlimmsten Sophismus. Das „der Buchstabe tötet, aber der Geist macht lebendig" bleibt als eine Mahnung geschrieben.

Auch gewisse Formen des *Gebets* waren ursprünglich magische Formeln. Codrington behauptet vom melanesischen Gebet, daß man es nicht eigentlich Gebet nennen kann, weil es eine „Wirkung" voraussetzt, magisch ist, ein *Mana*wort[1]. Nicht magisch, sondern psychologisch behauptet sich auch im Gebet der erhabensten Religionen manchmal diese zwingende Haltung des Beters, oft verbunden mit der innigsten Frömmigkeit: es ist dies die Gebetshaltung, welche angedeutet wird durch das klassische Bild Jakobs an der Furt Jabbok: Ich lasse dich nicht, du segnest mich denn. Mangel an Demut braucht aus einem solchen Gebet nicht zu sprechen, wohl eine stürmische, leidenschaftliche Sehnsucht (§ 22).

Schon bei den Primitiven steht neben dem magischen Wort das Gebet als spontane Äußerung der Frömmigkeit oder des Gottvertrauens, der Dankbarkeit oder der Hilflosigkeit, ohne auch nur den Nebengedanken einer automatischen Wunscherfüllung. Heiler bietet in seinem unten erwähnten Buch über das Gebet zahlreiche Beispiele, darunter so schöne, wie die Anrufung der Herero (Südwestafrika), die am heiligen Schöpfungsbaum vorübergehen mit den Worten „der Allvater, er ist heilig, unnahbar". Man darf also keineswegs behaupten, daß das Gebet sich aus dem Zauberspruch entwickelt hat, obwohl man die beiden nicht immer auseinanderhalten kann. Auch zeigt das Gebet eine Neigung, wieder zur Zauberformel zu wer-

---

[1] Ein Landpfarrer erzählte mir, wie bei Gelegenheit einer Mahlzeit im Pfarrhause einer der Ältesten sehr lange betete. Darum befragt, welche Form wohl seine Andacht gehabt hätte, antwortete dieser Fromme, daß er mit dem Vaterunser angefangen hatte, hernach das Apostolikum rezitiert, dann die Zehn Gebote und schließlich die Namen der Bibelbücher. Weil er zu dieser Verrichtung noch nicht gar lange Zeit gebraucht hatte, begann er dann noch einmal wieder von vorne! Es waren eben die „heiligen Worte", ihm seinerzeit bei seiner „Weihe" auf den Lebensweg mitgegeben. Nur die Söhne Jakobs fehlten diesem Gebet.

den, zum „wirkenden“ Wort; man erinnere sich der vielen abgeleierten Avemarias und Paternosters.

Das Gebet hat sich in der Hauptsache in zwei Richtungen entwickelt. Die erste ist die mystische (§ 31). Der Gedanke, daß das Gebet etwas von Gott zu erhalten suchen soll, tritt hier in den Hintergrund, ja, das Aussprechen von Wünschen im Gebet wird verachtet. Das Gebet ist vielmehr eine Hingabe aller Kräfte, der ganzen Persönlichkeit, des ganzen Wesens, ein sich Ergießen des Selbstes; wird hier noch um etwas gebeten, so kann es nur sein in einer „demande d'avoir de quoi donner“ (Segond). Denn der Beter betet nur durch die Kraft, welche ihm innewohnt. Die Vorstellung eines persönlichen Gottes ist diesem Gebete nicht unbedingt notwendig. Im Gegenteil: die charakteristischsten Formen treffen wir an im atheistischen Buddhismus. Das mystische Gebet ist eine Art Wechselwirkung, ein Erguß heiliger Kraft von innen nach außen, von außen wiederum nach innen. Tauler bestimmt es als „ein Aufgang des Gemütes in Gott“; Madame Guyon redet von der betenden Seele, als von einer „Lampe, welche ohne Unterlaß vor Gott brennt“; zur Mystikerin des siebzehnten Jahrhunderts, Marguérite-Marie Alacoque wird gesagt; daß ihre Seele sein soll, „wie eine Leinwand des Erwartens vor einem Maler“, also vor Gott. Das Gebet ist hier Monolog, Meditation, Vertiefung, Versenkung, ekstatischer Rausch, je nach der psychischen Schattierung des Beters.

Daneben finden wir einen anderen Typus, den dialogischen: das Gebet als Gespräch mit einem Zweiten, als Berührung von Person mit Person. Der Beter spricht seine Wünsche aus, auch seine Wünsche nach Hilfe in materiellen Dingen, wie er es im Gespräch mit einem guten Freund, mit einem Vater, ebenso tun würde. Dieses Gebet kennt Kampf und Frieden, es kann etwas „erzwingen“, es bittet aber auch vor allem: dein Wille geschehe. Denn in der innersten Tiefe des Gebets handelt es sich bei Bitte und Dank, bei Klage und Lob schließlich immer wieder um Gott und Gott allein.

Manche heiligen Worte wären noch zu erläutern, die wir nur kurz andeuten können. So die *ekstatischen Äußerungen* des Propheten (§ 25), die Sprache des Besessenen, welche oft aus der Tiefe des Unterbewußten hervorspru-

delt, und, allen unverständlich, eine „Sprache der Engel" vorstellen soll *(Glossolalie)*. — So die religiöse Lehre und das Gesetz, in denen wir erfrorene Ekstase finden, nützlich und unentbehrlich, aber allzuoft erstarrt und unbeweglich. Die *„Lehre"*, in ihrer ältesten Form ungefähr gleichbedeutend mit Orakel, aufgezeichnet aus dem Mund eines begeisterten Propheten, soll selbstverständlich konserviert, haltbar gemacht werden, um Völkern und Geschlechtern dienen zu können; man macht aus ihr ein System, kodifiziert sie. Da aber der tiefste Kern des Lehrganzen dennoch spontane Erregung ist, gelingt der Konservierungsprozeß nicht immer. Es ist ein tragikomischer Anblick, wie die Epigonen verlegen gewesen sind mit den krassen Erregungen ihrer heiligen Vorbilder, wie sie durch Allegorisierung, durch Unterscheidung einer Lehre für den Pöbel und einer solchen für die Geweihten (exoterisch und esoterisch) und durch hunderterlei andere Mittel versucht haben, die eigene religiöse Lehre mit der überkommenen Offenbarung wenigstens äußerlich in Harmonie zu bringen. Anderseits ist es ein erhabener Anblick, wie aus den abstrusesten Dogmen dennoch immer wieder die ursprüngliche Kraft emporblüht, wie immer wieder die Erregung des ersten Anfangs hervorbricht.

Dasselbe gilt von den Gesetzen, welche Gott gegeben als Führer durch das Leben. Noch die Gesetze des Lykurgos hießen *rhêtrai*, Orakelsprüche. Nirgends wurde mit dem Gesetz soviel Frömmigkeit und so große Innigkeit verbunden als im alten Israel. Der Israelit gehorcht nicht nur dem Gesetze Gottes, er liebt es auch. Hier — und in der zweiten Gesetzesreligion, in Persien, finden wir aber auch den stärksten gesetzlichen Observantismus. Wie die Propheten und Jesus darüber ihren Zorn ausgießen, ist bekannt. Tragisch wird die Gesetzesverehrung, wenn mit dem „wir haben ein Gesetz, und nach dem Gesetz muß er sterben" das echte Leben, des Gesetzes Erfüllung, gekreuzigt werden soll. In Persien, wo die gesetzliche Haarspalterei noch krasser war, erklingt dennoch ein treffender Protest gegen alle und jede Verherrlichung des Gesetzes auf Kosten des Lebens; es ist im Gesetz des Manu, wo es sich handelt um Unreinheit: „der Mund des Mädchens und die Hand des Arbeiters sind immer rein".

Relativ modern ist die Ehrfurcht in Bezug auf das geschriebene Wort, welche im Islam und im Christentum Gottes Wort und sogar den menschlichen Konfessionen gegenüber gilt.

§ 28. *HEILIGE HANDLUNG.*

Wir verstehen unter heiligen Handlungen diejenigen Verrichtungen, welche uns in Berührung bringen mit dem Heiligen, der Macht, dem Geist, dem Gott, oder die eine solche Berührung ermöglichen. Die heiligen Handlungen pflegt man mit heiligen Worten zu verbinden; diese sind sogar unzertrennlich davon.

Wir nennen die wichtigsten, welche hier in Betracht kämen. Erstens die *Reinigungen.* Wir finden diese in zahllosen primitiven und halbprimitiven, aber auch noch in den größten Weltreligionen. Sie haben mit Reinlichkeit nichts zu tun. Alle Lobeserhebungen des mosaischen oder muhammedanischen Gesetzes vom hygienischen Gesichtspunkt aus sind unrichtig. Ochsenharn — das große Reinigungsmittel im altpersischen Ritual — wäre ein sonderbares Aseptikum. Die Reinigungen sind echte *rites de passage.* Sie sollen fähig machen zum Eintritt in die heilige Sphäre. So z. B. die Besprengung mit geweihtem Wasser beim Eingang der Kirche. Oder auch: sie sollen jemanden wieder der Heiligkeit entheben, wenn er aus einem besonders „geladenen" Zustand ins Leben zurückkehrt. So die Reinigungen nach Krankheit, Todesfall usw.

Die Reinigung geschieht mit „Machtmitteln". Im Weihwasser ist die Kraft durch den Segen des Priesters, im Ochsenharn, weil der Ochse ein besonders heiliges Tier ist. — In manchen Gegenden Europas herrschte oder herrscht noch heute der Brauch, den Mannhardt als „Schlag mit der Lebensrute" charakterisiert. Zu Mariä Lichtmeß treiben die Knechte und Mägde in Halle an der Saale einander mit Rutenschlägen aus dem Bett. Mannhardt beweist ausführlich, wie dieses Schlagen mit einem meistens blühenden oder grünenden Zweig (Lerchenwecken usw.) ursprünglich die fruchtbare Naturkraft auf die Menschen, besonders auf die Frauen übertragen sollte. In Rom liefen an dem alten Feste der Lupercalia, im „Reinigungsmonat" Februar, Priester herum, die jede

Frau, welche ihnen begegnete, mit einem ledernen Riemen, dem sog. „Mäntelchen der Juno“ schlugen; Juno ist die Göttin der weiblichen Fruchtbarkeit.

Als *rites de passage* kommen die Reinigungen sehr oft vor beim Übergang von einer Periode in die nächste, an den kritischen Zeitpunkten (§ 24). Dann soll aller „Schmutz“ der alten Periode (aber wieder nicht im Sinne unseres öffentlichen Reinigungsdienstes) aufgeräumt werden. Wenn der Vestatempel zu Rom, das Kraftzentrum des Staates, einmal im Jahre gereinigt wurde, hieß es, daß Gefahr in der Luft liege. Die Tage des Reinmachens gelten als *dies nefasti,* Unglückstage. Der Schmutz wird sorgfältig verborgen. Dies gilt nicht nur für den Schmutz des Tempels, sondern auch für den Staatsschmutz eines ganzen Jahres. Erst wenn dies alles fort ist, so sagt ein alter Kalender, dann gilt wieder das *fas,* kann man wieder etwas mit Vertrauen unternehmen. Wechsel der Jahreszeit, des Jahres, bringt großes Reinmachen mit sich. Anscheinend ist, wenigstens in den Augen vieler Männer, etwas von der verhängnisvollen Heiligkeit und dem nefasten Charakter an dem Begriff des Reinmachens hängengeblieben.

Das erwachende sittliche und rationelle Bewußtsein pflegt sich früher oder später in jeder Religion, welche eine Geschichte hat, den rituellen Reinigungen zu widersetzen. Im primitiven Gedankengang wird der sittliche Fehler nicht vom rituellen unterschieden, materieller und geistiger Schmutz sind eins. Der nicht mehr primitiv denkende Mensch fängt an zu unterscheiden und empfindet die rituelle Übertretung als der sittlichen nicht gleichwertig. Auch hier ist alles Wesentliche von den alttestamentlichen Propheten und im Evangelium gesagt. Sehr bekannt, jedoch mehr vernünftig als sittlich, ist des Ovidius Aussprache:

> Allzu bequeme Menschen, ihr meint, daß die häßliche Blutschuld
> Aufgehoben wird durch Wasser aus dem Fluß.

Weniger bekannt, aber sehr klar ist der Protest des Buddha gegen die Reinigungen der Brahmanen: „Nicht durch Wasser wird der Mensch rein, und wenn er noch so oft sich badet; der, in welchem Wahrheit und Tugend wohnen, ist rein, der ist Brahmane.“ — Der Protestantis-

mus hat Scheidung gemacht zwischen äußerlicher Handlung und innerlichem Glauben; wenn er auch erstere meist bestehen ließ, so gibt erst die innere Erfahrung der heiligen Handlung Sinn und Wert. Luther sagt von der Taufe:

Das Aug' allein das Wasser sieht,
Wie Menschen Wasser gießen,
Der Glaub' im Geist die Kraft versteht
Des Blutes Jesu Christi.

Die zweite Art heiliger Handlungen, welche in vielen Religionen eine sehr wichtige Rolle spielt, bilden die *Opfer*. Hier handelt es sich nicht nur, wie bei den Reinigungen, darum, Fühlung mit einer Macht zu erlangen oder abzubrechen, sondern das Opfer reicht weiter, bringt in vielen Fällen den Menschen direkt in den Besitz der Macht oder der göttlichen Kraft. Man unterscheidet verschiedene Kategorien von Opfern; die wichtigsten sind: 1. Das Opfer als Geschenk an einen Gott; die Gabe kann entweder den Gott magisch zwingen, oder ihm dargebracht werden wie ein Tribut oder eine Huldigung einem Fürsten, oder ihn bestechen. Sie kann auch in allen drei Absichten zugleich dargebracht werden. 2. Das Opfer, wobei dem Gotte Speise und Trank vorgesetzt werden, und der Mensch also in gewissem Sinne das göttliche Leben erhält. 3. Das Sühnopfer, welches die Sünde des Menschen bedecken soll und oft übereinkommt mit dem Geschenk- oder Bestechungsopfer, aber auch manchmal auf einen andern psychischen Hintergrund hinzudeuten scheint. 4. Die sakramentalen Opfermahlzeiten, in denen man entweder den Gott, das heilige Tier, die göttliche Substanz usw. gemeinschaftlich verzehrt, oder zusammen mit dem Gott sich an den Speisetisch setzt.

Nun hat man oft alle Opfer aus einem einzigen Prinzip erklären wollen. Die älteste und häufigste Erklärung ist die des *do-ut-des*-Gedankens: ich opfere dem Gott, damit er es mir vergelte; das System von Geschenk und Gegengeschenk. Es ist wohl selbstverständlich, daß viele Opfer aus diesem oder einem ähnlichen Gedankengang zu erklären sind. Eine Erklärung des psychologischen Grundes des Opfers überhaupt gibt aber die *do-ut-des*-Formel nicht. Man lädt vielleicht oft Leute zum Abendessen ein mit der Absicht, auch von ihnen eingeladen zu werden. Doch kann dies nicht als Regel aufgestellt werden. Wäre das Opfer

ursprünglich nichts anderes als Berechnung, sagt Jevons sehr richtig, so wären die frühesten religiösen Erscheinungen keine Religion. Dennoch dürfen wir die Geb-ich-dir-so-gibst-du-mir-Theorie nicht ganz eliminieren. Fassen wir sie in etwas weiterem Sinne auf, so bietet sie einen Schlüssel zum Opfergedanken überhaupt.

Jemandem etwas geben bedeutet dem primitiven Denken etwas anderes als uns. Das Geschenk soll den Beschenkten nicht nur günstig stimmen, es „wirkt" auf ihn in magischem Sinn. So wie ein Gedanke, ein Wort, so zwingt auch ein Geschenk. Das ist nicht Berechnung, aber auch nicht eine Huldigung oder eine Ehrenbezeigung. Ein Geschenk, ein Opfer ist eine „Kraft"leistung. Könige, die viel *mana* besitzen (§ 14), zeigen dies, betätigen es durch das Geben vieler Geschenke. Ein König, der keine Gaben spendet, ist kein wahrer König, im alten Skandinavien so wenig wie im uralten Ägypten. Wir sollen bedenken, daß man mit einem Geschenk etwas „tun" kann; es besteht aus Speisen oder Kostbarkeiten, es entwickelt „Kraft". Der Mann, der opfert, bringt Kraft hervor, er legt, wie es bei den Irokesen vom Beten heißt, seine Macht *(orenda)* nieder. Er setzt eine Macht in Bewegung und „wirkt" dadurch auf seinen Gott.

So kann man auch verstehen, weshalb letzterer, der Gott, manchmal beim Opfer ganz fehlen kann. Nicht der Gott ist primär, sondern das Opfer. Gibt es in der Religion des Opferers Götter, so richtet sich die Opferkraft auf sie und das Opfer wird Geschenk. Kennt diese Religion keine Götter, oder hat sie, wie im Buddhismus, ihre Götter vorsätzlich vergessen, so „wirkt" die Opferkraft ohne weiteres. So verhält es sich bei den Opfern, welche wir an vierter Stelle nannten, den sakramentalen. Diese Opfer benötigen keine persönlichen Götter, sie sind eine Verrichtung in Bezug auf den unpersönlichen, göttlichen Stoff, welchen sie in Bewegung setzen, in einem bestimmten Menschen oder Stamm verstärken. Der Lebensstoff, welcher sich bei andern Formen des Opfers in den Göttern festsetzt, wohnt beim sakramentalen Opfer im Opfer selbst, in dem heiligen Tier, in der heiligen Pflanze, welche geopfert werden. Die Lebenskraft, welche im Opfer wohnt, teilt sich dem Opferer oder den Opferern mit. Auch verbindet sie Opferer und Opfer (Gott) in dem Sinne, daß eine

Wechselwirkung entsteht: Kraft geht aus vom Opferer, wodurch der Gott seinerseits imstande ist, Kraft zu spenden, oder umgekehrt. In diesem nicht-rationalistischen Sinn gilt gewissermaßen das *do-ut-des*. Besser und allgemeingültiger kann man aber sagen, daß das Opfer eine Handlung ist, derzufolge heilige Kraft in Bewegung gesetzt wird, eine Bewegung mit zwei Polen: Opferer und Opfer, oder mit drei: Opferer, Opfer und Gott. Man könnte, wenn man die technischen Vergleichungen liebt, noch weitergehen und sagen, daß in der persönlichen Vorstellung, nach welcher das Opfer einem Gotte oder Geist dargebracht wird, ein Strom Gott und Opferer verbindet, der im eigentlichen Opfer umgeschaltet wird. Ein magisch aufgefaßtes Überfließen der Kraft ersetzt hier also die Gabe als Erzeigung einer persönlichen Verehrung oder des Dankes. Natürlich geht dies magisch-sakramentale Opfer leicht über in das Huldigungs- oder Geschenkopfer. Dann bleibt freilich oft etwas vom Magischen, vom *opus operatum,* vom „Geben" im primitiven Sinn, hängen.

Dieser Gedanke ist nicht so fremdartig und nicht eine so große Ausnahme, wie es den Anschein hat. Er gilt auch vom Gebet (§ 27). Dort unterschieden wir zwischen dem persönlichen und dem mystischen Gebet; in letzterem geht auch ein Strom zwischen zwei Polen hin und her; Segond charakterisiert es daher treffend als eine „demande d'avoir de quoi donner". Im schönen Liede Paul Gerhardts finden wir dieselbe Wechselwirkung:

Ich komme, bring' und schenke dir,
Was du mir hast gegeben.

Weil nun „geben", opfern dasselbe bedeutet wie Macht ausüben, so soll *der* opfern, der am meisten *mana* besitzt, also der Hausvater, der König, oder der Priester. Von der uns so vertrauten Abhängigkeit des Menschen von der Macht oder dem Gott ist hier natürlich nicht die Rede. Am kräftigsten hat sich das Opfer in dieser Richtung im alten Indien entwickelt. Dort beherrscht der Brahmane durch die ihm innewohnende Kraft, welche er im großen Opfer betätigt, die ganze Welt, auch die Götter. So ist das Opfer dort *die* heilige Handlung geworden, welche keines Objektes bedarf: ein gigantischer Ritus, der, scheinbar unbedeutend, alle Kräfte auslöst; die höchste Spannung

menschlicher Willenskraft, die Welten beherrscht und der Götter entraten kann. Das Opfer wurde hier im eigentlichen Sinne zum Weltprozeß.

Psychologisch läßt sich auch das Sühnopfer von diesem Gesichtspunkte aus erklären: etwas, das im Verlauf der Tatsachen zu Unrecht festgelegt wurde, das infolge eines Irrtums sich festgefahren hat, oder mutwillig festgesetzt wurde, wird durch das Sühnopfer wieder losgemacht: der Strom, in falsche Richtung geführt, wird umgeschaltet. In der anselmianischen Interpretation des Opfers von Golgatha finden wir denselben Gedanken, erwachsen aus sehr alten germanischen Vorstellungen: es ist etwas verkehrt, es wurde ein Fehler begangen, jetzt soll etwas anderes geschehen, das jenem Fehlgriff die Wage hält. Ein Mensch, der sich gegen einen Mitmenschen vergeht, gibt sein Leben hin oder das entsprechende Wehrgeld. Aber Gott gegenüber, vor dessen Angesicht unsere Schuld unermeßlich ist, nützt weder die Hingabe unseres Lebens noch auch die Abbüßung einer Strafe: Gott selbst müßte sich hingeben, und, weil auch das nicht denkbar ist, soll die Gestalt des Gottmenschen, Christus, eintreten. So wird ersichtlich *cur deus homo,* warum Gott Mensch werden mußte.

In Wirklichkeit ist das Opfer von Golgatha, wie es uns in den Evangelien erzählt wird, diesen Opfergedanken vollkommen fremd. Sie finden im indischen Opfer ihren höchsten Ausdruck, im Opfer Christi aber verkörpert sich der entgegengesetzte Gedanke einer persönlichen, ausdrücklich selbstgewollten, selbstbestimmten Tat des Heiligen, der seine Seele hingibt — eine Erlösung für Viele —, einem Gott, dessen er so sehr bedarf und den er so gut kennt, daß er ihn seinen Vater nennt. —

Ist das Opfer die wichtigste Kulthandlung — oft finden wir die Erlangung göttlichen Lebens durch den Kult, sei es durch das Opfer, sei es durch irgendeinen andern Ritus, in *dramatischer Form.* Hier liegen die Wurzeln des Dramas, zunächst des geistlichen, dann auch des weltlichen. Es ist z. B. sehr interessant, zu sehen, wie das mittelalterliche Mysterienspiel erwächst aus der nur ein wenig dialogisch erweiterten kirchlichen Liturgie. So in der Ostermesse der Dialog zwischen Frauen und Engeln: Wen suchet ihr im Grabe, o Christusverehrer? — Jesum, den Nazarener, o Himmelbewohner. — Und ebenso inter-

essant ist es dann, zu sehen, wie das vollentwickelte geistliche Drama nach und nach verweltlicht, so, daß z. B. in einem englischen Spiel der Nativität die grobe Posse eines in einer Wiege versteckten, gestohlenen Schafs größeren Raum einnimmt als die Geburt selbst.

In diesen dramatischen Handlungen steht ursprünglich die Vorstellung eines göttlichen Geschehens, einer heiligen Geschichte (der Raub Kores in Eleusis, Tod und Auferstehung des Osiris in Ägypten, Leiden und Sterben Christi in der Liturgie) im Mittelpunkt, und zwar immer in magisch-sakramentaler Absicht: die Gemeinde, welche sich an der heiligen Handlung beteiligt, erhält dadurch ihren Anteil an dem Heil, welches in der dargestellten Geschichte erstmalig geschenkt wurde. Die heilige Handlung (Mysterienaufführung, § 26, Messe usw.) verbreitet das einst geschenkte Heil, Unsterblichkeit, Schuldlosigkeit, über das Leben der Teilnehmer. Die Hauptperson des heiligen Dramas ist zugleich das Haupt seiner Gemeinde. Die Griechen nannten ihn mit einem Wort, welches wir im Brief an die Hebräer auf Christus angewandt sehen, den Herzog *(archēgos)* der Seligkeit. Das setzt noch etwas anderes voraus als bloß die Gründung einer heiligen Gemeinschaft, es deutet ein mystisches Band an zwischen dem Heiland und seinen Gläubigen: er das Haupt, sie die Glieder. Die heilige Handlung erneuert immer wieder die Kraft dieses Bandes mit ihm, der in der heiligen Geschichte durch Leiden geheiligt wurde.

Literatur. — Über Magie: *Beth,* Religion und Magie: *Marett,* Threshold; *Frazer,* Golden Bough; *Preuß,* Geistige Kultur; *H. Hubert et M. Mauß,* Mélanges d' Historie des Religions, Paris, 1909. — Über Orientation: *H. Nissen,* Orientation, Berlin 1906/07. — Über heilige Zeiten: *Hubert-Mauß,* Mélanges; *Otto von Reinsberg-Düringsfeld,* Das festliche Jahr, Leipzig, 1898; kleiner: *M. P. Nilsson,* Die volkstümlichen Feste des Jahres, Tübingen, 1914; *W. Warde Fowler,* The roman Festivals of the period of the Republic, London, 1916. — Über Prophetismus und Extase: *Österreich,* Religionspsychologie; *H. Achelis,* Die Ekstase, Berlin, 1902. — Über heilige Gemeinschaften: *Fustel de Coulanges,* La cité antique, Paris; *H. Schurtz,* Altersklassen und Männerbünde, Berlin, 1902; *H. Webster,* Primitive secret Societies, New York, 1908; *K. H. E. de Jong,* Das antike Mysterienwesen, 2. Aufl., Leiden, 1919; *F. Cumont,* Les religions orientales dans le paganisme romain, Paris, 1909; *N. Turchi,* Le Religioni misteriosofiche del mondo antico, Roma, 1923; *E. Troeltsch,* Die Soziallehren der christlichen Kirchen und Gemeinschaften, Tübingen,

1919. — Über das Gebet: *Friedrich Heiler,* Das Gebet, 5. Aufl., München, 1923; *J. Segond,* La Prière, Paris, 1911; *Fr. Heiler,* Die buddhistische Versenkung, 2. Aufl., München, 1922. — Über heilige Handlung: *H. Usener,* Vorträge und Aufsätze, 2. Aufl., Leipzig, 1914; über das Opfer: *Hubert-Mauß,* Mélanges; *A. Loisy,* Essai historique sur le sacrifice, Paris, 1920.

§ 29. TABU. HEILIGKEIT.

Tabu, verwandt mit *tapu,* nennen, ist ein polynesisches Wort, welches etwas andeutet, das besonders hervorgehoben, markiert werden soll. Wir sahen (§ 5), daß *mana* konstatiert wird, wenn es in besonderem Maße vorhanden ist, also bei außergewöhnlichen Personen oder Gegenständen. Es ist das „Übernatürliche in gewissem Sinne". Wird nun das Schreckliche, Gefährliche einer solchen Ansammlung von Kraftstoff stark betont, so heißt der Gegenstand, die Handlung oder die Person, welche Träger des *Mana* sind, *tabu.* Man hebt sie hervor, markiert sie als etwas Besonderes. *Tabu* ist also unsern Warnungstafeln mit „Hochspannung, lebensgefährlich!" zu vergleichen. So ist es z. B. zu bestimmten, kritischen Zeiten verboten, etwas zu essen, zu sagen, zu tun. Arbeiten am Sonntag gilt, trotz der ethisch-religiösen Begründung schon im Alten Testament, noch immer vielen als ein *Tabu.* In Thüringen ist Trinitatis, der „goldene Sonntag", ein Sabbat, der überaus strenge gehalten wird, und an dem jede Arbeit verpönt ist. Ein Bauernjunge, der an diesem heiligen Tag einen Knopf an seine Hose genäht hatte, konnte sich am nächsten Morgen beim Fischen, als er von einem bösen Wetter überfallen wurde, nur dadurch vor dem Blitz retten, daß er schnell die Hose auszog und ins Wasser warf, wo dieser leichtsinnig geflickte Gegenstand sogleich vom Blitz getroffen und wenigstens teilweise vernichtet wurde. Die Kraft „wirkt", die zu Unrecht losgemachte Energie trifft, wo nicht den Frevler selbst, so doch das Werkzeug seiner Sünde. — Auch mit bestimmten heiligen Stätten und Personen sind *Tabus* verbunden. An allen kritischen Stellen, wo Kraft freigemacht ist, gilt es, sich vorzusehen, damit der tödliche Strom einen nicht trifft. Das Zerbrechen eines irdenen Kochtopfs gilt auf Celebes als *measa.* Geschieht es am Vorabend einer Unternehmung, so bleibt man daheim. Zerbricht ein Topf von selbst, so muß eine Priesterin kommen, um Seelenstoff vom Himmelsherrn zu holen. — Am

sichersten ist es, zu bestimmten Zeiten sehr vorsichtig zu sein. Man kann in der übrigen Zeit sich dann wieder größere Freiheit gönnen. In diesem Sinne verstehe man die periodischen Fasten (*Tabu* gewisser Speisen) usw. In Manipur (Assam) hält man zu verschiedenen Zeiten ein öffentliches *Tabu,* ein sog. *genna.* Die Dorftore werden geschlossen: der Freund, der draußen ist, muß draußen bleiben; der Fremdling, der zufällig drinnen war, bleibt drinnen. Die Männer kochen und essen in dieser Zeit für sich, ohne die Weiber. Man nimmt pünktlich alle Nahrungs*tabus* in acht. Kaufhandel, Fischfang, Jagd, Grasmähen und Bäumefällen sind verboten.

Was am *Tabu* am meisten auffällt, ist sein ganz und gar irrationeller Charakter. Es ist nicht ein Paragraph des Gesetzbuches, nicht eine Strafandrohung; man kann es überhaupt nicht mit Strafe vergleichen. Es wird befolgt, auch wenn keine Zeugen da sind, und es hat die Kraft unserer Warnungstafeln, welche den Zutritt untersagen unter Hinweis auf einen Artikel des Gesetzbuches, ohne daß es dazu des allsehenden Schutzmannes im Hintergrund bedarf. Auf Mittel-Celebes ist die Tötung von Blutschändern keine Strafe, sondern ein Mittel, um die üblen Folgen einer Übertretung auf die Täter selbst zu beschränken. In Napu beteiligen sich sogar alle Dorfbewohner an der Reinigung nach der Übeltat. Die Strafe ist also keine Strafe, sondern eine automatisch eintretende Folge. Tabu „wirkt“ „von selbst“. Und der primitive Mensch bezweifelt diese Wirkung ebensowenig, wie wir das Gesetz der Schwere. Howitt hörte in Australien die Geschichte eines Knaben des Kurnaistammes, der ein Opossum gestohlen und aufgegessen hatte, bevor er solches in Hinsicht auf sein Alter tun durfte. Das Nahrungs*tabu* verbietet nämlich den Genuß des Opossum, bevor eine gewisse Altersgrenze erreicht ist. Die alten Männer sagten, daß er nie erwachsen werden würde. Er legte sich hin und starb binnen drei Wochen.

Selbstverständlich ist dieses *Tabu* nicht immer eine lebendige Kraft. Oft ist es nur eine tote Form, obwohl auch dann noch wirksam genug. Die höfische Etikette ist ein Rest der *Tabus,* welche dem König anzuhaften pflegen. Niemand darf den König berühren, denn die Berührung des Heiligen ist gefährlich. Maria, die Gattin Philipps IV.

von Spanien (1285—1314), wurde von einem Offizier aus dem Steigbügel ihres durchgegangenen Pferdes befreit. Der Offizier mußte aus dem Lande fliehen. Das ist die tote Form dessen, was in der Geschichte des Uzza (2. Sam. 6), der durch die Berührung der Bundeslade getroffen niedersinkt, lebendige Wirklichkeit ist. In Indonesien wird das *Tabu* zum Beispiel angewandt, um dem Tabuierenden den Besitz bestimmter Ländereien zu versichern. Ein Missionar erzählte mir einst, wie ein Christ gewordener Eingeborener, der ein lässiger Kirchenbesucher war, ihm als Entschuldigung seiner Trägheit versichert hatte, daß der Weg zur Kirche *tabu* für ihn sei, wiewohl er diesen Weg an Wochentagen, wenn er zu seiner Arbeit ging, ruhig benutzte. — Dies alles aber ist ein Petrefakt einer lebendigen, spontanen Reaktion auf die Wirkung der heiligen Macht. In allen *Tabus,* wie naiv und töricht sie uns scheinen mögen, ist etwas von der Stimmung des: ziehe deine Schuhe aus von deinen Füßen, denn der Ort darauf du stehst, ist ein heilig Land. So ist *Tabu* in der Religionsgeschichte deshalb ein so wichtiger Begriff, weil es die Offenbarung ist des Heiligen, als des zu Fürchtenden, des Göttlichen in seiner schrecklichen Gestalt. *Religio* wird abgeleitet von *relegere,* achten auf (im Gegensatz zu *neglegere,* außer acht lassen); und es ist gewiß merkwürdig, daß unser Ausdruck für das Verhältnis zwischen Gott und Mensch ursprünglich das Achten auf *Tabus* bedeutet. Die Römer fanden in diesem Achthaben auf das Heilige und in dem Rechnen mit ihm das Wesen der Religion. Ein plötzliches Unheil, zum Beispiel ein Todesfall in einer öffentlichen Versammlung, gilt als *portentum,* als Zeichen, daß übersinnliche Kraft wirkt; es *venit in religionem populo,* verursacht dem Volke ein *Tabu,* verunreinigt es. Als eine Versammlung nicht ganz ordnungsgemäß verlaufen ist, will Tiberius Gracchus lieber viele Umstände machen und ein angebliches, rituelles Versäumnis bekennend, die Wahl neuer Konsuln veranlassen, damit nur keine „*religio* (ein *Tabu)* am Staate hängenbleibe". Man kann ein solches Verhalten Formalismus nennen, aber hinter der oft ängstlichen Observanz steht die lebendige Scheu vor dem Heiligen. Die Römer, die sich selbst für die frömmsten aller Menschen hielten, gelten heute manchmal als das gerade Gegenteil: das eine sowohl wie das andere gewiß mit Un-

recht. Beachtenswert ist aber, daß die schönste Definition des Religiösen von einem Römer, Masurius Sabinus, stammt: „das Religiöse ist das, was wegen einer gewissen Heiligkeit von uns entfernt und abgesondert von uns gestellt ist.“ Das Heilige — seit der wundervollen Studie Ottos wissen wir, was wir im Grunde schon lange wußten, jetzt aber, um es nie wieder zu vergessen — ist das, was „abgesondert von uns gestellt ist, das *sepositum,* das „ganz Andere“. Das meinten die Israeliten mit ihrem *kadosch,* die Römer mit ihrem *sanctus;* es ist in der Religion das Primitivste: die Scheu vor der geheimnisvollen Kraft, die Furcht vor dem ganz anderen; es ist aber zugleich das Allererhabenste: die zitternde Anbetung, die hingerissene Furcht, das zagende Lieben dessen, was in keines Menschen Herz gekommen ist. Jesaja 6 gibt hier das klassische Zeugnis: *kadosch, kadosch, kadosch,* heilig, heilig, heilig ist der Herr Zebaoth. In der Liturgie der christlichen Kirche bleibt das *Trishagion,* das dreimal heilig, der tiefste Akkord. Diese Heiligkeit ist nicht eine sittliche Vollkommenheit, ebensowenig eine vernünftige Vollendung: sie ist gänzlich frei von aller Moral und aller Vernunft. Sie fängt da an, wo unsere Worte und Überlegungen aufhören, im *Aduton* des Tempels, im Dunkel hinter dem Vorhang.

Das primitive *Tabu* ist deshalb so wichtig, weil es dieses Wesen der Religion im Keim enthält. Söderblom sagt mit Recht, daß das Wesentlichste der Religion nicht der Gottesglaube ist — es gibt primitive sowohl wie Kulturreligionen, welche diesen Glauben nicht besitzen —, sondern das Bewußtsein einer andern Sphäre, einer Zweiheit in der Wirklichkeit, das Bewußtsein des Gegensatzes zwischen heilig und profan. „Es gibt keine Frömmigkeit, welche diesen Namen verdient, ohne die Vorstellung des Heiligen. Fromm ist der, dem etwas heilig ist.“ Das Irrationelle, nicht ausrechnende, sondern anempfindende und konstatierende in der primitiven *Tabu*vorstellung steht diesem Bewußtsein der Heiligkeit näher als der Moralismus, der Gott als Gipfel aller Güte, oder der Rationalismus, der ihn als die Spitze einer Pyramide von Denkmöglichkeiten darstellt.

Das Heilige — und auch hier stimmen die Erfahrungen der Primitiven mit denen der Frommen aller Zeiten über-

ein — ist doppelseitig. Es weckt — wir verwenden einen psychologischen Ausdruck — *ambivalente* Gefühle. Es ist ein *mysterium tremendum,* ein furchterregendes Geheimnis: das „Herr, gehe von mir hinaus!" ist der Refrain der Frömmigkeit von Moses bis Luther, von Mansur Hallai, dem Sufi, bis zu Kalvin. Es ist aber auch ein *fascinans,* es reizt und fesselt mit unendlicher Anziehungskraft, es fordert die höchste Liebe des Menschen. Höchste Liebe und tiefster Haß liegen dicht nebeneinander; Hiob wußte das, als er den Allmächtigen, jedoch gar nicht Gerechten anklagte, um schließlich sich vor seiner überwältigenden Gegenwart in Demut und Anbetung zu beugen. Jesu Jünger wußten es, vor allem Petrus, der sein Entsetzen über den harten, unbegreiflichen und seine Liebe zu dem demütigen und sanftmütigen Heiland nur zusammenfassen konnte in dem spontanen Ausruf: Du bist der Christus, der Sohn des lebendigen Gottes.

§ 30. *GEWISSEN UND BEKEHRUNG.*

Das *Tabu* enthält ein: Du sollst, welches von seinen Gründen keine Rechenschaft gibt. Das Bewußtsein der Heiligkeit tritt vor die Seele in der Form eines Gebots, zumeist eines Verbots, welches sich nicht stützt auf Überlegungen irgendwelcher Art, sondern unmittelbar gegeben, nicht abzuleiten ist, und welches auch Gehorsam ohne Überlegung fordert. — Es ist eigentlich ein Wunder, daß man erst in unseren Tagen entdeckt hat, daß das *Tabu* der erste kategorische Imperativ ist. Wir bedürfen offenbar, um gewisse Selbstverständlichkeiten ausfindig zu machen, der Hilfe der Psycho-Analytiker, und vielleicht ist es nicht mehr wie billig, daß sie als Gegendienst von uns fordern, daß wir manches glauben sollen, das sich nicht gerade von selbst versteht. Der kantische kategorische Imperativ ist in der Tat vom Königsberger Philosophen zwar in die Philosophie, aber nicht ins Leben eingeführt worden. Das innere Gebot, das weder auf Zweck noch auf Folgen Rücksicht nimmt und bedingungslose Unterwerfung fordert, ist so alt wie die Menschheit. Das *Gewissen* in seiner höchsten Auffassung (Luthers: da gegen das Gewissen zu handeln weder sicher noch sittlich berechtigt ist), kennzeichnet sich übrigens durch dieselben Merkmale der Absolutheit und

der Irrationalität. — *Tabu* ist demnach, nach Jane Harrisons bezeichnender Bestimmung, „der erste kategorische Imperativ und der Vater der Heiligkeit, derjenigen Heiligkeit, welche der Gottheit voranging“. Dies letztere sollen wir nicht vergessen. Das Heilige tritt vor die Seele als Ge(Ver-)bot, als Gesetz. Das Gehorchen ist die Antwort, welche der Mensch dem Heiligen gibt. Das zeigt sich sogar bei Kant, der ja am allerwenigsten ein Moralist war, und dessen Primat der praktischen Vernunft mehr das Intuitive, „Irrationelle“ als das Moralische dem Vernünftigen vorzieht.

Wir begeben uns, wenn wir *Tabu* und Gewissen nennen, also nicht aus der Sphäre der Religion in diejenige der Moral, denn das Heilige ist mehr als das nur-sittlich Vollkommene. Schon die alten Ägypter nannten das Gewissen eine „Stimme Gottes, welche spricht in unserem Herzen“. So besehen geht nicht die Religion in Moral auf, sondern die Moral wird in die religiöse Sphäre gehoben. Das Tun des Guten wird zum Tun des Willens Gottes. Natürlich handelt es sich hier nicht um die konkrete Moral, wie sie in einem Kodex festgelegt werden kann. Diese kann ein ehrlicher Versuch wohlmeinender Leute sein, den rechten Weg zu gehen und andere ihn gehen zu lassen. Vor Gott aber existiert sie nicht. In diesem Sinne ist Gott zwar allmächtig, jedoch nicht gerecht. Lange vor Hiob wußte der babylonische Psalmist, daß was uns gut scheint, vor Gott übel ist, und was wir übel nennen, in seinen Augen offenbar gut ist. Seine Wege sind nie unsere Wege, nie, das heißt, so lange er der „ganz Andere“ ist. — Anderseits handelt es sich nicht um einen bloß formellen, inhaltlosen Imperativ, der das einzige Verdienst hat, daß er in ein philosophisches System hineinpaßt, der aber für das Leben nichts bedeutet. Das Bewußtsein des Heiligen verwirklicht sich in den Aussprüchen des Gewissens, die zwar wechseln nach Zeit und Gelegenheit, die aber alle kommen als Eingebung, als eine unmittelbar sich ergebende Notwendigkeit. Die endgültige Einheit von Religion und Ethik liegt nicht darin, daß mit der Religion (welche wäre das?) ein bestimmter Moralkodex sich verbindet; sondern hierin, daß das fortwährend wechselnde, mir und andern, in diesem und in einem anderen Augenblick immer wieder anders Gebotene, immer nur deshalb geboten, und zwar

absolut geboten ist, weil es sich ergab als unabweisbare Forderung in der Gegenwart des Heiligen. Sagen wir Gewissen, so meinen wir den Punkt in unserem Geistesleben, wo wir unserem Leben eine Richtung zu geben scheinen, in Wirklichkeit aber unser Bewußtsein nur zurücktritt, damit Gott die Richtung angebe und uns führe.

Im religiösen Leben herrscht eine Spannung zwischen dem Religiösen und dem Ethischen, welche beide ihre eigenen Ansprüche erheben. Es tritt nämlich, sobald das primitive Stadium, in welchem wir nur ein Durcheinander von ästhetischen, ethischen und religiösen Motiven unterscheiden können, vorüber ist, eine Vereinfachung ein, entweder nach der Seite des Religiösen oder des Ethischen. Nach der religiösen Seite, oft mit gänzlicher Vernachlässigung der Ethik, finden wir diese Vereinfachung am kräftigsten in der Mystik (§ 31); aber auch die Opposition des Paulus gegen die Gesetzeswerke läßt sich erklären als eine Reaktion der reinen Religion gegen den Moralismus. Gedanken wie der, daß das Gesetz gekommen sei, damit die Sünde und also auch die Gnade desto größer würden, streifen fortwährend an die Grenze des Amoralischen; sie werden zwar abgelehnt, — die häufigen Ausrufe: „Das sei ferne!", womit Paulus den Gedanken einer morallosen Religion verwirft, wecken aber die Vermutung, daß er sich dieser Gefahr bewußt war. Anderseits reagiert das moralische Bewußtsein stark auf Mystizimus und Bigotterie, zum Beispiel in der Aufklärung (Lessing, Kant); oft auch in den weniger tiefen, aber häufigeren religiösen Bewegungen, welche den Glauben an Gott deuten als eine Überzeugung in Betreff des allerhöchsten Rechtes des Guten, und Gottes Person und Majestät drangeben als bloße Vernunftsache zugunsten eines sittlichen „Ernstes", welcher lange Zeit hindurch das Kennzeichen war eines wohlmeinenden, aber flachen Liberalismus. Es wäre eine verlockende Aufgabe, näher auf den Kampf zwischen Religion und Moral einzugehen. Er bildet eine der wichtigsten Spannungen auf dem Gebiete des geistigen Lebens, eine Spannung, welche als Problem der Theodizee in das Wesen Gottes selbst hineingetragen wurde und die Heroen der Menschheit vom Verfasser des Buches Hiob und den griechischen Tragikern bis zu Kierkegaard und Ibsen beschäftigte; eine Spannung, welche im Christentum keines-

wegs aufgehoben ist, sich aber ertragen läßt, weil in der Person Christi die sittliche Forderung ebenso wie die göttliche Majestät, die Bestimmtheit des Ethischen ebenso wie die Unendlichkeit des Religiösen sich uns dartun. Auf dem Wege der Vernunft läßt eine Lösung dieses Problems sich freilich nicht finden, eine Lösung, welche sich nur an einer sittlich-irrationellen Persönlichkeit erleben läßt.

Auch die *Bekehrung* hat einen *religiös-sittlichen* Charakter, insofern sie eine Umkehr des Willens mit sich bringt, eine bewußte Abkehr von der alten und ein Hinneigen zur neuen Lebenshaltung. Auch hier ist es die Bibel, welche noch stets das Persönlich-Sittliche in unserem Begriff der Bekehrung betont. Das Alte Testament kennt die Bekehrung des Volkes zu Gott als eine bewußte „Umkehr" (schon im hebräischen Ausdruck liegt diese Bedeutung), das Evangelium fängt an mit dem Bekehrungsruf: Das Gottesreich ist herbeigekommen, bekehrt euch! Beide wenden sich an die sittlich-religiöse Persönlichkeit. Nicht daß hier das Sittliche überwiegt oder selbständig auftritt. Eine „Bekehrung" vom Bösen zum Guten ist gewiß sehr nützlich, mit Religion hat sie aber nichts zu tun. Die Bekehrung ist Sache der Religion.

Die Ausdrücke, in welchen Personen verschiedenster Nationalität und Religion über Bekehrung zu sprechen pflegen: alter und neuer Mensch, Wiedergeburt, Sterben und Wiederaufleben, ein neuer Anfang und so weiter, erinnern in auffallender Weise an die Weihen der primitiven Völker, insbesondere an die Knabenweihen (§ 19). Die Bekehrung ist auch wirklich ein *rite de passage,* ein Abschluß der einen Periode vor Beginn der anderen. Bis auf die Namensänderung (Saulus-Paulus) erstreckt sich die Übereinstimmung. Auch bieten die Pubertätsjahre mit ihrer bald gewaltsamen, bald allmählichen Veränderung im Ichbewußtsein, mit ihrem Hineinwachsen, oft ihrem Hineinstoßen in eine neue Persönlichkeit, die günstigste Gelegenheit für den psychischen Prozeß der Bekehrung. Der psychische Hintergrund der primitiven Riten und derjenige der Bekehrung wird wohl ein und derselbe sein. Man könnte es auch so sagen: die dogmatische Einteilung des Lebens (§ 19) fußt ganz gewiß auf reellen, psychischen Tatsachen, der Oberbau der Riten ruht auf einem Unterbau psychischer Fakta. — Nun wäre es aber über-

aus töricht, mit gewissen Gelehrten die Bekehrung ausschließlich als Pubertätserscheinung zu bestempeln und sie demnach als sexuellen Prozeß zu erklären. Man übersähe alsdann, daß der Ursprung, sogar der psychische Ursprung eines Phänomens nicht maßgebend ist für seinen Charakter als historische Erscheinung. Mit der Pubertät und dem Geschlecht hängt vieles zusammen, auch auf ästhetischem Gebiet, welches darum noch nicht in die Sexualität aufgeht. Ohnehin ist die Bekehrung als historische Erscheinung gar nicht an das Pubertätsalter gebunden. Sie ereignet sich in allen Lebensaltern. Und auch nach ihrer einfachsten psychologischen Deutung, wie sie James so glänzend gegeben hat, hängt sie keineswegs mit Notwendigkeit mit einem bestimmten Alter oder einem sexuellen Reif- und Gärungsprozeß zusammen. Es scheint nämlich, daß der Bekehrungsprozeß sich am besten psychologisch verstehen läßt als eine Verschiebung von Erlebniskomplexen vom Unterbewußtsein oder Vorbewußtsein nach dem Bewußtsein. Diese Verschiebung kann allmählich stattfinden, geschieht aber auch plötzlich als Durchbruch, und wird dann vom Subjekt erlebt als etwas Unerklärliches, ein Wunder, nur zu verstehen als ein direktes Eingreifen Gottes. Es hat sich, während einer kürzeren oder längeren Zeit, welche man die Inkubationsperiode nennen könnte, Stoff im Unterbewußten angesammelt, welcher jetzt, oft infolge einer geringen Ursache, in das bewußte Leben hereinbricht. Der Mensch, der seinen unbewußten Besitz nicht kannte, fühlt sich erneuert, ein neuer Mensch, wiedergeboren. Der Anlaß zur Bekehrung ist relativ wenig wichtig: zum Beispiel das Hören oder Lesen eines Textes aus der Bibel (Augustinus und viele andere) oder aus dem Koran, welchen man oft gehört hat, der aber jetzt eine ganz neue Bedeutung bekommen zu haben scheint. Die Bekehrung ist oft so plötzlich, daß Tag und Stunde genau angegeben werden. So im berühmten *Mémorial de Pascal,* welches anfängt mit der Zeitbestimmung: „L'an de grâce 1654. Lundi 23. Nov. le jour de St. Clément Pape et m. — veille de St. Chr. Depuis environ dix heures et demi du soir jusques environ minuit et demi."

Diese allgemein psychologische Beschreibung der Bekehrung macht es verständlich, daß der Bekehrungsprozeß

auch bei Verschiedenheit der Religionen sich überall merkwürdig gleichbleibt; daß bei aller bedeutsamen Differenz der Schattierung, die Bekehrung des mohammedanischen Theologen und Mystikers Al-Ghazali und diejenige des Augustinus sich in der Hauptsache sehr ähnlich sehen. Sie erklärt auch, wie es Kontrabekehrungen, vom Glauben zum Unglauben, geben kann, welche in genau derselben Weise erlebt werden, wie die Bekehrungen; der Inhalt des sich verschiebenden Stoffs ist ja zunächst indifferent. James gibt eine treffende Beschreibung von einer solchen Kontrabekehrung. Ein schönes Beispiel findet man auch im dritten Teil des biographischen Romans Jean Christophe, von Romain Rolland.

Ist aber für die allgemeine Psychologie der Inhalt der sich verschiebenden Vorstellungen zunächst indifferent, dem erlebenden Subjekt ist er selbstverständlich die Hauptsache. Es erlebt im psychischen Prozeß eine persönliche Tat Gottes, der sein Leben erneuert. Es ist nicht die am wenigsten beachtenswerte Seite der Jamesschen Theorie, daß sie diesem Eingreifen einer transzendenten Macht Raum gibt. Dennoch bleibt es psychologisch unerklärlich, wer im Unterbewußtsein das neue Leben erweckte und weshalb in einem bestimmten Augenblicke der Durchbruch stattfand.

Neben diesem Typus der plötzlichen Bekehrung kennt insonderheit das moderne Christentum die Bekehrung auch nicht als Übergang, mehr oder weniger schroff, vom einen zum andern, sondern als eine Spannung: nicht als ein Vorher und ein Nachher, sondern als ein Zugleich zweier *toto coelo* verschiedener Bewußtseinsinhalte. Vielleicht darf man hier eigentlich nicht länger von Bekehrung reden: das Moment aber, welches diese Erlebnisse mit der Bekehrung wesentlich verbindet, ist das Bewußtsein einer vollkommenen Inkongruenz zwischen dem neuen und dem alten Leben. „Alter" und „neuer Mensch" existieren in *einem* Leben nebeneinander fort, aber der neue Mensch wird stets wieder erlebt als gänzlich „neu" und nicht zu erklären aus dem „natürlichen" Vorrat an Erlebnissen.

Die Bekehrung in mindestens einer der oben angedeuteten Bedeutungen spielt im größten Teil der religiösen Erfahrung der Menschheit eine wichtige Rolle. Nichtsdestoweniger dürfen wir sie nicht als unentbehrlich hinstellen.

Auch in dieser Beziehung hat James bleibend Wertvolles erreicht durch seine Unterscheidung der *once* und der *twice born*. Es gibt Menschen, die nicht ohne Kampf zu Gott gelangen. Und sie sind ohne irgendeinen Zweifel weitaus die zahlreichsten. Es gibt aber auch solche, die, ohne Durchbruch oder gar allmähliche Verschiebung, hinwachsen zu Gott, wie die Blumen sich der Sonne zuwenden. Über diese *healthy-minded* Frömmigkeit ist das letzte Wort noch nicht gesagt worden; die Tatsache aber, daß sie uns persönlich vielleicht unmöglich oder gar undenkbar ist, bietet keinen hinreichenden Grund, ihre Existenz zu leugnen.

§ 31. MYSTIK.

Wir sprachen vom Verhältnis zwischen Gott und Mensch, wie dieses sich äußerlich im Kult, innerlich in den Prozessen des Seelenlebens, erkennen läßt. Die Mystik nun ist eine universelle Strömung, welche, in ihrer letzten Konsequenz, dieses Verhältnis aufhebt. Die *Subjekt-Objekt-Spaltung,* von der wir ausgegangen, besteht nicht mehr auf den höchsten Stufen der Mystik. Da schrumpft die Distanz zwischen Subjekt und Objekt zu einem Nichts zusammen (Jaspers); Gott und Mensch, hernach Mensch und Welt, fließen in eins zusammen.

Die Mystik ist international. Wir erkennen ihre Züge, bis ins Detail die gleichen, wieder in allen Zonen und Zeiten und in allen Religionen. Äußerst vollständig und überzeugend tritt sie uns entgegen im sogenannten Sufismus, einer Geistesrichtung unter den Mohammedanern, hauptsächlich persischer Herkunft, welche im zehnten Jahrhundert nach Christus ihren Anfang nahm. Da finden wir in Mansur Hallai († 922 n. Chr.) sofort die Mystik in voller Kraft und Konsequenz. Er starb den Märtyrertod. Grund zu seiner Hinrichtung war, daß er erklärt hatte: Ich bin die Wahrheit. Die Wahrheit ist in der islamitischen Terminologie dasselbe wie Gott. Dem semitischen Gottesbewußtsein, das in Mohammed nicht minder als in Moses eine gewaltige Distanz zwischen Gott und Mensch erlebt, gilt diese Identifizierung als die greulichste Häresie. Die Sufi sind ja auch schlechte Moslim. Übrigens sollen wir uns hüten, diese Aufhebung der Subjekt-Objekt-Spaltung

ohne weiteres dem menschlichen Hochmut zuzuschreiben. Dazu kann es sehr leicht kommen, vielleicht auch ist es unvermeidlich, wie wir noch sehen werden. Aber — schon die Sufi selbst sagen es — nicht Mansur ist es, der sich die Wahrheit nennt, Gott ist es, der redet durch Mansurs Mund, denn Mansur hat das eigene Selbst längst verloren. Wo jede Identität aufhört, finden Gott und Mensch einander ineinander. Der Sufismus ist ganz erfüllt von diesen Gedanken, und es ist schwer, sich hier in den Zitaten zu beschränken. Ein sehr charakteristisches Wort Bajazet Bastamis möge genügen: „Ich ging von Gott zu Gott, bis man rief von mir in mir: O Du Ich!“ „O Du Ich!“; hier ringt der Mystiker um Ausdruck, er kämpft mit Worten und Begriffen. Jeder Begriff fließt in einen anderen über, keiner genügt; jedes Wort ist paradox, weil das Unaussprechliche gesagt, das Formlose geformt, unerreichbare Tiefen ergründet werden sollen.

Die psychologischen Voraussetzungen der mystischen Aufhebung der Subjekt-Objekt-Spaltung müssen wir in einer sehr alten Vergangenheit des menschlichen Geistes suchen. Der Primitive ist nämlich in seinem Geistesleben von diesem elementaren Gegensatz lang nicht in demselben Maße abhängig wie wir. Wo wir Grenzen sehen und fest umrissene Bilder, sieht er Übergänge und Ineinanderfließen; er sieht das eine im andern (siehe auch § 32). Wir *kennen* eine Sache, indem wir sie in das rechte Verhältnis zu andern, umgebenden Sachen stellen, sie analysieren und definieren — der primitive Mensch „kennt“ sie, indem er in einer uns rationell nicht verständlichen Weise teil an ihr hat, indem er zur Sache selbst „wird“. *Kennen* gilt hier gleich *sein*. Dies ist der Ausgangspunkt der mystischen Erkenntnistheorie, welche dieselbe ist in Indien und bei Plotin, bei Goethe und bei den Modernen, das ewige

Wär' nicht das Auge sonnenhaft,
Die Sonne könnt' es nie erblicken;
Lebt' nicht in uns des Gottes eigne Kraft,
Wie könnt' uns Göttliches entzücken?

Finden wir also hier die psychischen Wurzeln der Mystik vergraben, wir entdecken auch die Ursprünge noch ganz anderer Dinge. Das ganze Geistesleben, soweit es sich nicht auf Analyse, sondern auf ein Sicheinfühlen, ein Sich-

einleben aufbaut, auf ein Einswerden mit seinem Objekt — geht in letzter Instanz von diesem Gedankengang aus. Das will sagen, daß ein Teil (und nicht der unwichtigste!) der Wissenschaft, ein sehr großer Teil der Kunst und der Religion dieser Art der Erkenntnis bedürfen. Die Mystik zieht diese Linie weiter, wenn nötig, *ad absurdum*. Denn, wo Du und Ich in eins fließen, wo als höchste Weisheit gilt das *tat tvam asi,* du bist es, der indischen Spekulation; wo auf jede Frage, welcher Art sie sei, die unveränderliche Antwort lautet: du bist es (oder: es ist Gott, was wenig Unterschied macht), da befinden wir uns oberhalb der Baumgrenze, wo kein menschliches Wesen mehr gedeihen kann. Jede Sonderung weicht der allgemeinen Leere, dem großen Nichts. Dem All-Einen gegenüber gibt es keinen Platz, weder für das sittliche noch für das ästhetische, noch auch für das religiöse Urteil. Denn diese drei fordern ihrem Wesen nach die Zweiheit: neben dem urteilenden Subjekt ein höchstens teilweise verstandenes Objekt: eine Norm, ein Gutes dem Bösen, ein Schönes dem Häßlichen, ein Heiliges dem Profanen gegenüber.

Zu dieser „Entwerdung" des eigenen Ichs und schließlich aller Dinge, welche ausmündet in ein Zusammenfließen von allem in eins, gelangt die Mystik bald durch *Methodik,* bald durch *Ekstase.* Die beiden gehen übrigens Hand in Hand. Die Ekstase wird manchmal mit methodischer Genauigkeit geweckt; sie ist der Mystik aber nicht unentbehrlich, und auch die methodische Selbstzucht an und für sich erreicht den mystischen Zweck. Die Ekstase (§ 25) wird in gewissen primitiveren Kulturen erreicht durch mancherlei Intoxikation: durch den rasenden Tanz der Derwische oder die bacchische Raserei, durch Wein (Sufi), aufpeitschende Musik (dionysischer Rausch, primitiver Schamanismus) und so weiter. In weniger primitiven Kulturen fallen diese äußerlichen Mittel fort oder führen ihre Existenz höchstens als Metapher weiter (so der Tanz, der Rausch), während mehr oder weniger geistige Übungen die Ekstase zuwege bringen sollen (Meditation, Konzentration). Diese nun bringt an erster Stelle ein Gefühl der Ausweitung, der Erweiterung, ein Hinstürzen der einengenden Grenzen, während sie endigt in einem anscheinend völligen Verlust der Persönlichkeit. In der Ekstase (dem „außer sich selbst sein") verliert der Mensch

nacheinander alle Fähigkeiten, schließlich sogar das Wachbewußtsein. Im Traumbewußtsein, das ihm bleibt, wird dann im Dämmer des Halbschlafes die Seligkeit der Einigung geschmeckt. Einigung mit wem oder was? Das macht wenig aus; gewöhnlich mit dem Gott, der in der Religion, zu welcher der Mystiker gehört, verehrt wird: Christus, Dionysos und so weiter. Psychologisch betrachtet vereinigt sich der Mystiker mit dem All. Seine Persönlichkeit zerfließt in das große Ganze. Es ist nicht Zufall, daß die Mystiker vieler Länder und Zeiten immer wieder die Metapher anwenden vom Tropfen, der im Ozean seine Auflösung und seine Seligkeit findet.

In der mystischen Versenkung versagt alle Phantasie. Allen Fähigkeiten, auch der Sprache, wird Schweigen geboten. Bilder und Vergleiche beleidigen nur die unabbildbare Herrlichkeit Gottes. *Praetermittantur simulacra nostra*, unsere Bilder lassen wir zurück, wenn wir vor Gottes Angesicht treten; aber auch dieser Ausdruck der Bildlosigkeit ist schon ein Bild, und wer von Gott redet, schweigt. In Gott belauscht indische Weisheit das große Nein, Nein, sieht Dante einen leeren Kreis, tritt Angelus Silesius in eine Wüste ein.

Die mystische Versenkung führt empor über die Baumgrenze des Menschlichen, auf göttliche Höhen: sie dauert, vorzüglich, wenn sie ekstatischer Art ist, nur einen Augenblick, und der Rückschlag ist schwer zu tragen und heftig. Hier stoßen wir auf die Tragik der Mystik, daß sie vorwegnimmt, was einem geduldigeren Typus der Frömmigkeit der Gegenstand endloser Sehnsucht, der Inhalt zukünftiger Seligkeit ist. Der alte Tholuck zeigt sich etwas nüchtern, wenn er bemerkt, daß Rausch Rausch bleibt, und daß jedem Rausche Kopfweh folgt. Er hat aber recht. Emily Brontë beschreibt diese Rückkehr aus der Seligkeit zum bewußten Leben weniger nüchtern, aber nicht weniger wahr und ergreifend schmerzlich:

Oh! dreadful is the check—intense the agony—
When the ear begins to hear, and the eye begins to see;
When the pulse begins to throb, the brain to think again;
The soul to feel the flesh, and the flesh to feel the chain[1].

[1] O! schrecklich ist der Schlag — und tief die Todesangst —
Wenn wieder hört das Ohr, und wieder sieht das Aug';
Wenn die Pulse wieder schlagen, und wieder denkt das Hirn;
Das Fleisch die Seele fühlt, und die Kette fühlt das Fleisch.

Das Ziel der Mystik ist die Selbstvernichtung, das Zergehen in Gott: daher kann der Buddhismus, der am Ende des Wegs das *Nirvana* predigt, als der vollkommenste Typus der Mystik gelten. Aber auch anderweitig kennt man die gänzliche Vernichtung: das *fanā*, das „Verschwinden" bei den Sufi, die Einswerdung des Seelengrundes, über den weiter nichts ausgesagt werden kann, mit dem genau so prädikatlos gedachten Gott bei den mittelalterlichen Mystikern. Hier gilt Goethes *Stirb und werde*, hier finden Mystiker verschiedensten Ursprungs das Bild, welches Goethe in demselben Gedicht fand: der Schmetterling, der das Licht liebt und im Lichte den Tod findet. Hier trifft die Mystik das tiefste Bewußtsein des Heiligen, hier erklingt ihr Lied in den tiefsten und erschütterndsten Tönen. Mansur, der Märtyrer, singt das Lied auf dem Todesweg: „Ich will nicht, daß mein Freund der Grausamkeit beschuldigt wird; er reichte mir, was er selber trinkt, wie der Wirt es mit dem Gaste macht. Als aber die Becher kreisten, rief er nach dem Block und dem Richtschwert: so geht es dem, der Wein trinkt mit dem Drachen (Gott) in der Sommerzeit."

Das höchste Entzücken des Einswerdens wird beschrieben als ein Traum, besser noch als ein traumloser Schlaf. Die Rede hört auf:

> Am Schweigen werden sie erkannt,
> Die Gott im Herzen tragen.
> (Tersteegen).

Wird hier alles erreicht in „weiseloser Weise", die Vorbereitung der Einswerdung wird sorgfältig überdacht und mit systematischer Genauigkeit auf drei, sieben oder mehr Stufen verteilt. So unterscheidet de Labadie: „Göttliche Berührung, Erleuchtung, Erhebung, göttliche Vereinigung, Ruhe, Schlaf, und endet mit dem Schlaf, er, ein Christ, so gut wie der Dichter der Upanischad, dessen größter Wunsch war: der traumlose Schlaf, wie der „eines Kindes oder eines großen Königs", in welchem Schlaf man „wie umfangen von einem geliebten Weibe nichts draußen und nichts drinnen weiß". Im System des Areopagiten (Pseudo-Dionysius), welches so weitreichende Bedeutung erhielt für die Entwicklung der römisch-katholischen Kirchenlehre, bekommt diese Heilsskala eine kosmische

Bedeutung, nach welcher der zu Gott emporsteigende Weg von Stufe zu Stufe übereinstimmt mit dem Niedersteigen der Gottheit in hierarchischer Folge: von Gott über Seraphim, Mächte und Engel, zum Menschen.

Das gerade Gegenteil der Mystik bilden alle diejenigen Strömungen, welche das Persönliche und Besondere betonend, sich dem Einswerden von allem mit allem widersetzen, die Tropfen, welche Tropfen bleiben wollen. Deshalb sieht die Mystik den historischen Charakter der Religion als ein zeitliches Hemmnis an, welches auf den höheren Stufen der Kontemplation überwunden wird: die wahre *Kaaba* ist das Allah gewidmete Menschenherz; die wahre Heilige Schrift ist die liebliche Weise, die in des Menschen Seele erklingt (Suso); das wahre Sakrament ist die schweigende Anbetung, in welcher Gott die Seele zu finden weiß (die Quaker). Die Persönlichkeit ist demnach nicht ein Gut, sondern ein einstweilen noch notwendiges Übel. Die Gebote Gottes haben nicht länger Gültigkeit für den, der die Vereinigung erreicht hat; wer aus Gott ist, sündigt nicht, denn Gott würde sündigen in dem ganz und gar „Entwordenen". Für Christus ist in der christlichen wie in der mohammedanischen Mystik (merkwürdige Übereinstimmung!) nur Platz als Symbol der Aufhebung der Subjekt-Objekt-Spaltung, der Aufhebung der Trennung zwischen Gott und Mensch, als Zeichen der nunmehr erreichten *unio mystica:* Gott in jedem Menschen geboren, jeder Mensch ein Gottmensch.

Die Mystik bleibt, auch demjenigen, der sich ihr nicht ergibt, eine stete Erinnerung an das Irrationelle, welches schon in Gottes Person liegt (§ 18), das aber auch darüber hinaus, überpersönlich, nur im Stammeln der Anbetung annähernd erreicht wird — dann, wenn in die allem enthobene Seele „der Strahl der göttlichen Finsternis" dringt (Dionysius Areopagita).

Literatur: Über Tabu: *Frazer,* Golden Bough; *W. Warde Fowler,* The religious Experience of the Roman People, London, 1911. — Über das Heilige: *Rud. Otto,* Das Heilige, 9. Aufl., Breslau. 1922 (gehört zum Besten, welches seit Jahren auf religionspsychologischem Gebiete erschienen ist). — Über Religion und Moral: *Fr. Schleiermacher,* Über die Religion, Ausg. R. Otto, Göttingen, 1920; *E. Westermarck,* Ursprung und Entwicklung der Moralbegriffe, Leipzig, 1913. — Über Bekehrung: *James,* Varieties. — Über Mystik: *Edv. Lehmann,* Mystik in Heidentum

und Christentum, Leipzig, 1918; *Evelyn Underhill,* Mysticism, 8. Aufl., London, 1919; *Fr. von Hügel,* The Mystical Element of Relioign, 2 Bde., 1908, 1924^{2}; *G. van der Leeuw,* Mystiek, Baarn, 1924; *H. Frick,* Ghazalis Selbstbiographie. Ein Vergleich mit Augustins Konfessionen, Leipzig, 1919; *A. Lasson,* Meister Eckhart der Mystiker, Berlin, 1868 (insbesondere die vorzügliche Vorrede); *Fr. Heiler,* Die Mystik in den Upanishaden, 1925; *R. A. Nicholson,* The Mystics of Islam, London, 1914; *C. F. E. Spurgeon,* Mysticism in English Literature, Cambridge, 1913 (ein sehr schönes, gemeinverständlich gehaltenes Büchlein); *Karl Jaspers,* Psychologie der Weltanschauungen, Berlin, 1922 (sehr wichtig für die Psychologie der Mystik).

RICHTUNGEN RELIGIÖSER GEDANKEN

§ 32. *DIE WEGE.*

Keine Religion, auch nicht die primitivste, ist ganz ohne Gedanken; das Wesen der Religion freilich liegt ohne Zweifel im Irrationellen, das nicht gedacht, sondern unmittelbar bewußt geworden ist; man kann aber von diesem Unmittelbaren, Intuitiven nicht reden, nicht daran denken ohne ein gewisses Maß der Rationalisierung des intuitiv Erfaßten.

Das Denken trägt aber in den primitiven Religionen einen ganz andern Charakter als in der unsrigen. Wir haben schon darauf hingewiesen, daß in der Mystik, wie in der mystischen Spekulation, alles hinzielt auf die Aufhebung der wichtigsten Stütze unseres Denkens: des Identitätsprinzips, des Subjekt-Objekt-Gegensatzes. Die Mystik ist nur eine konsequente Fortsetzung der primitiven Gedankenlinie.

Der Unterschied zwischen unserer Logik und der primitiven — heutzutage vielfach Prälogik genannt — liegt nicht darin, daß das Denken der Primitiven Fehler hat, wie die animistische Schule meinte; es besitzt eine ganz andere Struktur: es kennt weit weniger Grenzen als das unsrige. Wo wir sagen: entweder das eine oder das andere, sagt der Primitive in der Regel: sowohl das eine wie auch das andere; der *Aut-aut-habitus* unseres analytischen Denkens ist beim Primitiven noch ein *Et-et-habitus*. Lévy-Brühl spricht von einem Gesetz der *Partizipation,* nach welchem die Sachen, welche wir streng unterscheiden, aneinander teilhaben, gedacht werden mit- und ineinander. Die Bororo (Brasilien) behaupten von sich selbst, sie seien *arara*. *Arara* sind rote Papageien. Sie meinen damit nicht, daß sie nach ihrem Tode zu *Arara* werden, ebensowenig, daß sie eigentlich in Menschen verwandelte Papageien sind, nein — sie *sind* Papageien. Alles kann alles sein.

Ein Mensch ist ein Mensch, aber unter Umständen ist er auch ein Wolf, ein Werwolf (§ 10). Im Kinderdenken finden wir diese logische Struktur wieder: ein anderthalbjähriges Bübchen besitzt ein Bilderbuch mit dem Bilde eines Pferdes. Es nennt von jetzt an alle Bücher und alle Bilder „Pferd". Zu gleicher Zeit aber weiß es ganz genau, was ein Pferd ist und erkennt das Tier, sobald es in der Straße einem begegnet. Alles „partizipiert" an der Vorstellung Pferd. In Indien *ist* das große Opfer das Jahr, es *ist* das Wort. In Ägypten *ist* das Opfer das Auge des Gottes Horus, es *ist* zugleich der Schenkel des Feindes des Horus. In der Messe werden Brot und Wein verteilt: sie *sind* Brot und Wein, *sind* aber zugleich Fleisch und Blut Christi. Eine Metapher, ein Symbol ist mit all diesem nicht gemeint.

Übrigens ist „Symbol" ein moderner Begriff, der in das primitive Denken nicht hineinpaßt. „Das bedeutet" heißt dort „das ist". Im Denken der Cora-Indianer, das von Preuß sorgfältig erforscht worden ist, machen der Hirsch, der Kaktus und der Morgenstern zusammen *einen* Vorstellungskomplex aus. Der Grund zu dieser Vereinigung dessen, was unserem Gefühl nach sehr weit voneinander getrennt ist, ist affektiver Art. Die Psychologie redet von *Katathymie*: die Bewußtseinsinhalte werden unter dem Einfluß von Erregung, Wunsch, Gefühl und so weiter umgebildet. Während unser wissenschaftliches Denken die Vorstellungen kausal zu verbinden sucht, stellt das primitive Denken sie zusammen, je nachdem sie dieselbe Erregung auslösen. Bestimmte, von dieser Erregung geforderte Bilder werden in die gegebene Wirklichkeit „hineingesehen".

„Primitiv" soll hier natürlich mehr denn je einen Denktypus andeuten, der auch mit unserem Leben noch zu tun hat, sei es in sehr viel geringerem Maß als mit demjenigen des ungebildeten Menschen. Der Bauer berechnet das Wetter nach bestimmten „affektbetonten" Kennzeichen, wir fragen nach der Statistik der meteorologischen Station. Unser ganzes Denken ist aber weit davon entfernt, ganz und gar „wissenschaftlich" zu sein. Das ist es, Gott sei Dank, nicht und wird es auch nie werden. (Ein Positivist wird hier freilich sagen: unser Denken ist leider noch nicht ganz wissenschaftlich, wird es aber bald sein.)

Das „primitive“, „katathyme“ und „prälogische“ Denken tritt uns fast unberührt in unseren *Märchen* entgegen. Da ist keine einzige Individualität fixiert. Jeder Wolf, Fuchs oder Bär steht fortwährend bereit, sich als Prinz zu entzaubern; die mit Zauberkraft ausgerüsteten Helden besitzen eine verwunderliche Fertigkeit in dem Wechsel der Gestalten. Die in unserem Tagdenken so unerbittliche Kausalität ist ganz und gar zur Seite geschoben: die gewichtigsten und fatalsten Ursachen haben nicht die geringsten Folgen, die erfreulichsten Folgen treten ohne eine Spur von Ursache auf, wenn der „Affekt“ es so verlangt. Der Zauberstab herrscht unbeschränkt. Zeit und Raum sind aufgehoben. Die Märchen schweben frei in der Unendlichkeit. Sie geschehen „einmal“, heute oder morgen oder lange her. Ihre Helden besitzen weder Namen noch Alter. Sie leben obligatorisch glücklich weiter, oder sie sterben, genau so obligatorisch, je nachdem sie junge Prinzen oder Prinzessinnen oder alte boshafte Stiefmütter und Zauberer sind. Die Zeit steht still — wie im Zauberschloß des Dornröschens. Der Raum existiert ebensowenig. Das Schloß Aladdins steht in China und am nächsten Tag in Algier; man reist nie von hier nach dort, sondern immer nur aus dem einen „Königreich“ in das andere. Diese zeitlose Welt, in welcher das einzige Band, das die Dinge zusammenhält, gebildet wird von Wünschen und Begierden — in der der Wunsch oder auch die Furcht die Wirklichkeit schaffen —, auch wir leben noch in ihr, wenn wir träumen, in den halbwachen Zuständen an der Grenze unseres Bewußtseins; wir finden sie noch in der Vorstellungswelt gewisser Geisteskranker (der Schizophrenen), in den Gedichten der Künstler, in den Mythen und Symbolen der Religionen. In allen diesen Typen kehrt dasselbe primitive, asyntaktische, kathatyme Denken zurück, wovor unser waches, wissenschaftliches Bewußtsein sich hütet. Daß es sich hier jedenfalls nicht allein handeln kann um ein vorbeigegangenes oder auch nur vorübergehendes, krankhaftes oder ins Infantile zurückgesunkenes Denken, ist sofort deutlich, wenn man sich realisiert, daß mit diesem Denken Kunst und Religion unlöslich verknüpft sind, und daß, wer die „mystischen“ Beziehungen aus dem Leben verbannen wollte, Kunst und Wissenschaft entbehren müßte, während seine

Wissenschaft abmagern würde zu einem statistischen Skelett.

Wie nun aber, wenn die Religion, in deren Wesen es liegt, primitiv zu denken, mit dem Erbe Kants konfrontiert wird und mit der naturwissenschaftlichen Methode, dem logisch - wissenschaftlichen Denken des modernen Menschen? Wird sie da automatisch verschwinden, wenn auch langsam, und sollen wir an eine *Irreligion de l'avenir* glauben? Oder behauptet sie sich in einem desperaten Gegensatz zum übrigen Leben?

Kehren wir noch einmal zum Märchen zurück. Es schwebt frei durch den Raum wie ein Herbstfaden (der Vergleich stammt von Bethe), bis es hängenbleibt an irgendeinem Baum, einem historischen Baum. Dann bekommen seine Helden Namen und Vergangenheit, ihre Taten werden einer bestimmten Zeit zugeschrieben; das Märchen wird zur *Sage*. Der anonyme Drachentöter heißt jetzt Siegfried, seine Abenteuer werden lokalisiert an den Rhein, in den Niederlanden und Burgund, seine zeitlose Tat verzeitlicht durch die Verknüpfung mit dem Untergang der Burgunder durch die Hunnen. Nun kann ihrerseits die Sage zur *Geschichte* werden: dann entsteht eine Wissenschaft. Die affektiven Elemente, die Traumbestandteile werden immer mehr ausgemerzt. Man will nur wissen, „wie es gewesen ist". Die Sage kann aber auch werden zur religiösen Geschichte, zur *Heilsgeschichte*. Was sie dann erzählt, ist nicht notwendigerweise unhistorisch, es ist aber affektiv bestimmt; man will nicht an erster Stelle wissen, „wie es gewesen", sondern was es dem Menschen nützt, in welcher Beziehung das zeitliche Geschehen steht zu den ewigen Dingen. Diese Heilsgeschichte, die Erzählung, wie das Heil zu den Menschenseelen herabkam, ist der typische Gegenstand der Theologie, welche ihrem Wesen nach immer eine Anwendung ist der Wissenschaft ihrer Zeit auf die religiöse Erfahrung.

Die „Wissenschaft" ist eigentlich noch ein junges Ding. Ihre Geschichte besteht, wenigstens quantitativ, zum größten Teil aus *vorwissenschaftlicher Wissenschaft*. Die chinesischen „Wind- und Wassermänner" wenden die Data der Religion nach „wissenschaftlicher" Methode auf das Leben an. Ihre Wissenschaft ist aber völlig vom Affekt beherrscht. Ohne Zweifel hat sie Methode, es gibt aber

bekanntlich auch „method in madness“. So ist es auch mit der Astrologie (§ 9), welche ihre eigenen Kategorien hat, in denen sie die Welt wie die heutige Naturwissenschaft als Einheit faßt; sie ordnet aber nicht nach unserem modernen analytisch-wissenschaftlichen Kausalitätsbegriff, sie wendet rein affektive Maßstäbe an, setzt z. B. die sieben Planeten in Beziehung zu den sieben Todsünden, berechnet die verschiedenen Eigenschaften des Menschen nach seinem Verhältnis zu einem bestimmten Stern mit bestimmten Eigentümlichkeiten, alles nach einer Methode, welche unserem analytisch-kausalen Denken unzugänglich ist, Tatsachen, welche unserer Auffassung nach nichts miteinander zu tun haben, werden als Einheit gesehen, als Komplexe. So unterscheidet der primitive Mensch alles, was er kennt, Menschen, Tiere, Gegenstände, nach Maßstäben, welche von den unsrigen verschieden sind: so gerät z. B. ein Tier in eine Klasse mit einem Menschen, weil es dessen *Totem* sein soll, während ein Tier einer verwandten Sorte oder ein anderer Mensch einer ganz anderen Klasse angehören. — So verhält es sich auch in der *Mythologie,* welche aus Traumerlebnissen nach einer bestimmten Methode „Wissenschaft“ macht: an Stelle der abstrakten „Faktoren“, welche unser Denken in möglichst großer Allgemeinheit ans Werk setzt, herrschen hier die „Gestalten“ (§ 17). Zeus handhabt den Blitz, Helios führt sein Viergespann den Himmelsbogen entlang. Bei den Griechen, und später noch, bleibt die Wissenschaft lange Mythologie, freilich bisweilen nur in der Form. „Anziehung“ (Liebe) und „Abstoßung“ (Haß) sind bei Empedokles Götter. Man kann sich manchmal des Eindrucks nicht erwehren, daß in diesem Punkt sich in unserer Wissenschaft nicht soviel geändert hat, und daß gänzlich mythische Begriffe in der modernen Welt zwar der schönen Gestalt entbehren, aber desto üppiger gedeihen.

Übrigens — man kann dieses „gestaltenden Denkens“ ebensowenig entraten, wie des Intuitiven und Katathymen. Und man soll wissen, daß man es braucht und sich nicht schmeicheln mit einer exakten Vorurteilsfreiheit, welche gewöhnlich nur ein starkes Vorurteil und eine mit schweigender Selbstverständlichkeit entschieden vorausgesetzte Denkrichtung bedeutet. Die Frage, inwiefern die Philosophie selbst, inwiefern die verschiedenen anderen Wissen-

schaften dieses „prälogischen“ Denkens entraten können, geht uns in diesem Zusammenhang weiter nicht an. Die Theorie der Religion kann es sicher nicht. Die Bildung religiöser Vorstellungen und Begriffe — wir sahen ja schon oben, wie sogar das einfachste Urteil, der geringste unausgesprochene Gedanke sofort vom Unmittelbaren zum Rationalisierten überführt — kann sicher nicht bloß nach den Gesetzen der reinen theoretischen Vernunft stattfinden. Logos und Mythos sind, nach einem Worte von Troeltsch, beide der Religion unentbehrlich. Jede Religion denkt, ihr Denken ist aber ein „gestaltendes Denken“. Hier treffen wir nun, zumal seit Kant die Grenzen der Erkenntnismöglichkeit bestimmte, auf eine Spannung, welche von Troeltsch die Spannung zwischen Logos und Mythos genannt wird. Man könnte weiter gehen und sie hinstellen als die Spannung zwischen dem Prälogischen und dem Logischen, dem Affektiv-gestaltenden und dem Kausal-abstrahierenden.

Diese Spannung herrscht nach unserer Überzeugung auf allen Gebieten des Geisteslebens. Aber auf demjenigen der Religion zeigt sie sich am deutlichsten. Der Theologie ist es offenbar am schwersten, Wissenschaft zu sein. Übrigens zugleich am nötigsten. Diese Spannung darf nicht einseitig zerbrochen werden. „Gläubige Wissenschaft“ ist ein genau so unsinniges Ding als „vernünftige Religion“. Die Spannung soll getragen werden. In der theologischsten Disziplin der Theologie, in der Dogmatik, der „Beschreibung des frommen Selbstbewußtseins“, wird diese Spannung am stärksten empfunden. Das Datum ist hier vollkommen arationell: ein Erlebnis, eine Intuition; es verkleidet sich in die oft asyntaktischen Bilder des Traumlebens (Wunder, Dreieinigkeit, Gott unendlich *und* Person, Gott Mensch, alles der reinen Vernunft ebensoviele Greuel!). Nun tritt an den modernen Menschen die Forderung heran, dies alles zu bearbeiten nach den Methoden der nachkantischen Wissenschaft. Er soll sich in seinem Gewissen hüten vor jeder Konzession an das Affektive; sonst wird seine Forschung höchstens zu einer scharfsinnigen Argumentation auf Grund unbewiesener Voraussetzungen, deren intuitiven Charakter er nicht einmal zu erkennen vermag; manche Dogmatik gleicht in erstaunlicher Weise einer Art methodisch vortrefflichem Traum-

buch oder einem Handbuch der Astrologie: der Traum hat den Vorrang und nimmt sich in der peinlich „wissenschaftlichen“ Umgebung höchst sonderbar aus. — Ebensowenig aber darf er mit Hilfe seiner wahren Wissenschaft etwas vom intuitiv Gegebenen rationalisieren oder fortanalysieren. Sonst erhält er ein vernünftiges System oder eine soziologische Konstruktion, eine leere Mache, und das Eigentliche, das Religiöse ist ihm unter der Hand verschmolzen, in nichts zusammengeschrumpft. Gewisse Religionsphilosophien bieten weiter nichts als die höchste Kapazität der eigenen Vernunft ihrer Urheber, welches vielleicht viel, gemessen an dem Gegenstand aber recht wenig besagen will. Sie stammen von jenen Gelehrten her, die, wie ein aufrichtiger Kollege sie uns einmal schilderte, von „Jesus nur gelten lassen wollen, was in ihren eigenen dummen Kopf hineingeht“. Die Dogmatiken, welche wir an erster Stelle nannten, sollten schon seit Kant, die Philosophien, welche wir an zweiter Stelle andeuteten, seit Schleiermacher, und ganz gewiß seit Otto, nicht mehr existieren. Sie werden übrigens noch sehr lange wachsen und gedeihen. — Der Logik sowohl wie der Prälogik volle Gerechtigkeit widerfahren zu lassen und so zu einer harmonischen Synthese zu gelangen — das ist die beneidenswerte Aufgabe des Theologen von heute. Sie scheint unmöglich? Dann tröste uns die Erwägung, daß es im religiösen sowie in jedem Denken nicht ankommt auf das Fertig-gedacht-haben, sondern auf das Immer-fortfahren-im-Denken.

§ 33. DIE ZIELE.

Eigentlich sollte ein Überblick, wie der, welchen wir in diesem Paragraphen abschließen, eine Beschreibung der wichtigsten geistigen Strömungen enthalten, wie sie im Laufe der Zeiten in den Vordergrund getreten sind. Daß dem religiösen Denken hier verhältnismäßig so wenig Aufmerksamkeit geschenkt wird, finde, außer im Raummangel, eine Entschuldigung in zwei Umständen; erstens, daß wir in den vorangehenden Paragraphen schon so oft die Gelegenheit fanden, auf den Zusammenhang des Behandelten mit verschiedenen geistigen Strömungen hinzuweisen; zweitens, daß die Richtungen religiösen Denkens

schon zu wiederholten Malen beschrieben worden sind, während das hier besprochene Material verhältnismäßig wenig bekannt ist.

Dennoch wollen wir den Zielen, auf welche diese Richtungen sich hinbewegen, noch ein kurzes Wort widmen.

Wer glaubt, sieht die ganze Welt im Lichte seines Verhältnisses zu Gott. Der Macht, welche er in seinem Leben erfahren, weist er eine Stelle an in Bezug auf das Weltgeschehen. So entsteht die religiöse Kosmologie. In ihr handelt es sich vor allem um die Entstehung der Welt. Zwei Hauptrichtungen können wir unterscheiden. Nach der einen „*schuf* Gott im Anfange den Himmel und die Erde". Am Anfang steht also eine persönliche Tat Gottes. Und die Folge stimmt damit überein: Gott erlebt mit den Seinen eine Geschichte, von Geschlecht zu Geschlecht; in den fünf Büchern Mose ist diese Weltanschauung in ihrer größten Kraft und Vollkommenheit dargestellt worden. — Demgegenüber steht ein *Werden* aller Dinge aus Gott. An die Stelle der dramatisch bewegten Geschichte tritt dort ein Prozeß, in welchem Kräfte an der Arbeit sind. In der primitiven Form des Mythus stellen sich viele Völker diesen Prozeß so vor, daß die Welt in ihrer Geteiltheit entsteht aus dem Körper eines Gottes oder Riesen (Skandinavien: Ymir; Indien: Puruscha; Babylonien: Tiamat). Der Grund zur späteren Spekulation, welche das Werden der Welt betrachtet als ein Sichentfalten des Vielen aus dem Einen, wurde hier schon gelegt. In Ägypten wird sogar der naive Gedanke, demzufolge die existierenden Kräfte Glieder des Urgottes Atum sind, in pantheistischem Sinne gedeutet: das scheinbar Viele ist eins in Gott, im Allgott (*Atum*, das All). Bei der fortschreitenden Entwicklung des Denkens treten anstatt der Mythen verschiedene Formen der *Emanation* auf.

Auch das Weltbild, das der Mensch sich macht, wird unmittelbar von seiner religiösen Erfahrung beeinflußt. So ist die Vorstellung der sieben Himmelssphären, durch welche die Seele zum Empyreum aufsteigen soll (§ 9) — eine Vorstellung, welche von Persien und Babylonien bis Rom, und von Pythagoras zu Paulus, Dionysius Areopagita und Dante verfolgt werden kann —, sehr deutlich religiös-affektiv beeinflußt: das religiöse Bedürfnis schafft

sich ein Weltbild; seine Furcht und seine Hoffnung weisen ihm den schweren Weg zum Himmel.

Ebenso verhält es sich mit den Jenseitsvorstellungen (§ 21), in denen das „ganz Andere“ von dem, was die Seele als ihr Heimatland, das Götterland, kennt, seinen Ausdruck findet im Weitentfernten (das ferne Westen), im Einsamen (eine Insel im Ozean), im Düstern und „Unheimischen“ (das Riesenland), im Tiefverborgenen (die Unterwelt) und im Hocherhabenen (der Himmel).

Der Vorstellung einer Tat Gottes am Anfang entspricht diejenige einer Tat Gottes am Ende: derjenigen einer Emanation des Vielen aus dem Einen diejenige einer Rückkehr des Vielen in das Eine, in Gott. Beide Vorstellungsreihen sind *eschatologischer* Art (§ 15). Beide suchen ein Ende, das dem Beginn parallel läuft. Beide verlegen das Ideal des Glücks, der Harmonie und der Gottesgemeinschaft außerhalb der Grenzen der irdischen Existenz. Es *war* einmal gut (Paradies, goldenes Zeitalter), und es *wird* einmal gut sein (ewige Seligkeit, das Reich des Messias). Die irdische Existenz ist ein *Interim*. Beide denken sich aber das Ende verschieden: als abschließende Tat, mit Gericht und Urteil; oder als eine Entwicklung, welche den Kreis schließt und den Endzustand dem Anfangszustand gleichmacht: aus Gott zu Gott. Diese beiden Weltanschauungen gänzlich zu trennen, ist übrigens nicht möglich: Paulus, der doch wahrlich die Quellen seines Lebens in der Geschichte Gottes mit den Seinen fand, wußte dennoch auch von dem Tag, an dem Gott alles in allem sein wird. Auch hier aber verbürgt das persönlich Bildhafte am sichersten die Anwesenheit des Unabbildbar-unaussprechlichen (§ 31). Und einen gewaltigen Unterschied zwischen beiden Richtungen gibt es ganz gewiß: lebt doch die zweite, welcher die Welt als Prozeß gilt, in einer gewissen Kontinuität, wo alles fließt; der primitive Kreislauf des Lebens wird auch hier gezogen, die Perioden kommen und gehen in steter Folge: alles folgt nach und aus dem andern, alles ist gleich unentbehrlich und hat gleichen Wert. Der Gottesbegriff wird hier eher quantitativ als qualitativ gedacht, obwohl er der Träger großer religiöser, zumal mystischer Werte sein kann. In der ersten Denkrichtung verschwindet die Kontinuität: eine Spannung beherrscht hier das Leben, welche nicht durch einen Übergang, son-

dern nur durch einen Sprung, einen kausal und evolutionistisch nicht zu erklärenden Stoß, aufgehoben werden kann. Hier folgt nicht die eine Welt nach und aus der andern, sondern am „Ende" versetzt Gott in eine Sphäre, welche die „ganz andere" und nicht auf das Vorhergegangene zurückzuführen ist. So wie bei der Bekehrung der „alte" und der „neue" Mensch, können hier die beiden Welten anstatt nacheinander nebeneinander gedacht werden. Die Spannung wird dadurch nur desto größer und peinlicher. — Die Kosmologie bietet auch hier einen getreuen Reflex der religiösen Erfahrung, welche in der ersten Gedankenlinie mehr als ein Aufgehen in ein größeres Ganzes, in der zweiten mehr als das Erhalten eines unbegreiflichen und unverdienten Geschenks erlebt wird. Wir wollen aber nicht vergessen, daß die beiden Typen nicht rein vorkommen. Jeder Unterschied ist ein Unterschied des Akzents. Deshalb geht er nicht weniger tief, wenn auch das Generalisieren schwieriger wird.

Mit diesen Dingen hängt natürlich die allgemeine religiöse Anschauung der Welt zusammen. *Pantheismus, Monismus* verschiedener Farbe sehen die Welt in Gott als eine fortschreitende Entwicklung; der *Theismus* sieht Welt und Gott nie als Eins, ihre Geschichte nie als einen Prozeß, sondern als ein lebendiges und unberechenbares Geschehen. Strömungen der ersten Art können das sittlich Böse nur gelten lassen als etwas, das *uns* noch nicht gut scheint, aber genau so notwendig ist im großen ganzen als das „Gute". „Jedes Ding ist gut in Gottes Auge", sagt Robert Browning, und:

Type needs antitype:
As night needs day, as shine needs shade, so good
Needs evil: how were pity understood
Unless by pain[1]?

Strömungen der andern Art stoßen immer wieder auf das Übel, das in keinen Prozeß aufzulösende, das nicht da sein darf, sollte es auch in die schönste und gleichmäßigste Entwicklung hineinpassen. Diese beiden uralten Grund-

[1] Satz braucht Gegensatz,
Wie Nacht den Tag, wie Schatten Schein, so auch
Braucht Gutes Übel: wer verstünde Mitleid wohl,
Wo nicht durch Pein?

typen der Weltanschauung geraten in unserer Zeit in schärferen Konflikt als je. Die Religion der lebendigen Kraft (primitiv: Dynamismus) behauptet sich seit Goethe wieder mit großer Kraft, sie ist fast zur Modesache geworden. Dichter und Denker, wie Walt Whitman, Emerson, Browning, von den neueren und nicht immer eindrucksvolleren Propheten zu schweigen, verkünden als *neue Diesseitsreligion* (Wendland) ein sehr altes Evangelium (siehe das Zitat aus den altägyptischen Pyramidentexten, § 21); sie sagen wenig, das nicht schon von Goethe gesagt und — wie Wendland bemerkt — besser gesagt worden ist. Ein schönes und anziehendes Beispiel dieser Art des religiösen Denkens bietet die Philosophie G. Th. Fechners. Alles ist da graduell, alles, auch das Niedrigste, bekommt Glanz vom Höchsten. Lücken gibt es nirgends, Unvergleichlichkeiten ebensowenig. Ein „unendlicher und unendlich hoher Geist wird an Höhe und Weite unvergleichbar sein können mit jedem endlichen Geiste, und doch ganz vergleichbar, ja ganz gleich damit in allem, was einen Geist zum Geiste macht". Gott ist größer, weiter, aber nicht andersartig. Zu Gott gelangt man durch eine möglichst große Verallgemeinerung, Erweiterung und Steigerung. Vertiefung scheint nicht einmal notwendig. Wir schauen „in uns und schließen von dem kleinen Gott auf den großen". Was an diesen Anschauungen neben dem Dichterischen so reizvoll wirkt, ist wohl die wohltätig berührende Einfalt. Alles ist dem liebenswürdigen Philosophen durchsichtig geworden. „Wo bleibt da etwas Unverstandenes? Alles tritt danach nicht zwar unter geläufige, aber doch völlig klare oder durch Anhalt an das Geläufige klar zu machende Vorstellungen und Begriffe." Schade, daß es immer Leute gibt, deren größte Seligkeit besteht im bleibend Unverstandenen, welches sogar durch den „Anhalt an das Geläufige" nicht verständlich wird. Menschen des Fechnerschen Typus — außerordentlich liebenswürdige Leute! — wollen davon nichts wissen. Wer „den Begriff von Gottes Heiligkeit über die Vergleichbarkeit mit allem Menschlichen hinausrückt, trägt selbst die Schuld, daß er den Inhalt seines Begriffes nur im Begriffslosen findet, und daß die Heiligkeit des Menschen selbst kein Vorbild mehr im heiligen Gotte findet". Und doch wird es immer Menschen geben, die es

vorziehen, keinen Gott zu haben, als einen Gott-als-Beispiel, einen Paradigma-Gott, und die sich nur sicher geborgen wissen in einem Gotte, mit dem sie nichts anzufangen wissen. So schon Hiob. Und Paulus. Und Luther. Und auch heute noch manche, nicht nur auf personalistisch-theistischer Seite. Wenn das Unpersönliche gesucht wird aus bloßer Furcht des Allzupersönlichen, und nicht aus logizistischer Bequemlichkeit, welche das „Allgemeine“ anbetet, findet auch der Mystiker, der Pantheist das Geheimnis des verborgenen, „ganz anderen“ Gottes.

Dieses Geheimnis — das Geheimnis der Religion selbst — wird aber fortwährend verletzt, einerseits durch die Verallgemeinerungstendenz, welche keine Ruhe findet, bevor sie aus allen „Gestalten“ blutlose, äußerst allgemeingültige, aber tote Begriffe gemacht hat — anderseits durch die rationalistische Vermenschlichung, welche Gottes Person nicht anders sehen kann, als einen Menschen in vergrößertem Maßstab (oft sogar in verkleinertem!) und die Beziehung zwischen Gott und Mensch deutet als eine solche zwischen Richter und Angeklagtem oder als eine solche zwischen einem viel zu gütigen Vater (besser wäre Großvater) und seinem ziemlich verwöhnten Kinde.

Diesen beiden Gefahren entgehen immer wieder diejenigen, welche das Unaussprechliche, das ganz Andere, das Eine, das not tut, am sichersten weit entfernt von menschlicher Willkür und am seligsten nahe menschlicher Demut wissen in der Person Christi: wahrhaftiger Mensch, eine „Gestalt“: „geboren aus der Jungfrau Maria“; wahrhaftiger Gott, heilig und ganz anders als alles Geschaffene: „geworden und nicht gemacht“.

Literatur. *Rud. Eucken,* Geistige Strömungen der Gegenwart, Leipzig; *Jaspers,* Psychologie der Weltanschauungen. Über das prälogische und mythische Denken: *Lévy-Brühl,* Fonctions mentales; *L. Lévy-Brühl,* La mentalité primitive, Paris, 1922; *Preuß,* Geistige Kultur; *E. Cassirer,* Die Begriffsform im mythischen Denken, Leipzig, 1922; *K. Kuiper,* Mythologie en Wetenschap, Haarlem, 1919; *H. Oldenberg,* Vorwissenschaftliche Wissenschaft. Die Weltanschauung der Brahmanatexte, Göttingen, 1919; *Alfred Storch,* Das archaisch-primitive Erleben und Denken der Schizophrenen, Berlin, 1922. Über Märchen und Sage: *E. Bethe,* Märchen, Sage, Mythus, Leipzig (kurz und vortrefflich); *G. Huet,* Les Contes populaires, Paris. Über Kosmologie: *H. Gunkel,* Schöpfung und Chaos, 1895. Über neuere monistische Strömungen: *Joh. Wendland,* Die neue Diesseitsreligion. Tübingen, 1914; *James,* Varieties.

NAMEN- UND SACHREGISTER

7. FRIEDR. HEILER: SADHU SUNDAR SINGH, ein Apostel des Ostens u. Westens. 3. Aufl. 13.—15. Taus. 238 S. M. 4.—, gebd. M. 5.—.

P. Dr. *Erhard Schlund,* O. F. M., in der „Allgemeinen Rundschau", 12. Juni 1924: „Heilers Buch ist wieder ein echter Heiler, geschrieben mit einer Feder, der auch das Herz eines religiösen Menschen, nicht bloß der kalte Verstand diktiert; glänzender, mit Genuß zu lesender Stil, auch da noch mit Genuß zu lesen, wo schwierige theologische Fragen behandelt werden . . . Heiler lebt sich mit ganzer Seele in die religiöse Persönlichkeit hinein, die er schildern will, und sieht sie von innen heraus."

8. NIKOLAS v. ARSENIEW (Lektor der russischen Sprache an der Universität Königsberg, vorm. Professor der Religionsgeschichte an der Universität Saratoff): OSTKIRCHE UND MYSTIK. I. VOM GEIST DER MORGENLÄNDISCHEN KIRCHE. II. VERKLÄRUNG DER WELT UND DES LEBENS IN DER CHRISTLICHEN MYSTIK. 115 S. M. 2.50.

Univ.-Professor *G. Wunderle*-Würzburg, im „Literarischen Handweiser", 1924, Nr. 12: „Die Ausführungen dieses geistreichen und gelehrten Büchleins bilden einen wertvollen Beitrag zur Kenntnis der christlichen Mystik . . . Man sieht auf Schritt und Tritt, wie innig A. mit der geschichtlichen Entwicklung der Mystik vertraut ist, und gibt sich leicht seiner warmen, tief erlebten Darstellung hin . . . Es ist außerordentlich interessant, gerade von einem Manne orthodox-russischer Einstellung die lebendige Kraft der Ostkirche einmal aus nächster Nähe entfaltet und auch gewürdigt zu sehen . . . Manches, was von ihm in fesselnder, vollendeter Sprache etwa über die Osterfreude in der morgenländischen Liturgie, über die Verklärung der Welt, über die Eucharistie gesagt ist, verdient nicht bloß unser wissenschaftliches Interesse, es ist auch eine lebendige Anregung zu wahrhaft mystischer Erfassung des christlichen Lehr- und Lebenssystems."

Christentum und Fremdreligionen

Herausgegeben von Friedrich Heiler

Band 1: G. VAN DER LEEUW, Professor der Religionsgeschichte an der Universität Groningen: EINFÜHRUNG IN DIE PHÄNOMENOLOGIE DER RELIGION.

Band 2: SADHU SUNDAR SINGH: DAS SUCHEN NACH GOTT. Gedanken über Hinduismus, Buddhismus, Islam und Christentum. Übersetzt und erläutert von Friedrich Heiler. 94 S. M. 2.—.

Band 3: FRIEDRICH HEILER: CHRISTLICHER GLAUBE UND INDISCHES GEISTESLEBEN (Rabindranâth Tagore, Mahâtmâ Gândhî, Brahmabandhav Upâdhyâya, Sâdhu Sundar Singh). Erscheint im Herbst 1925.

*16. 17. DESCARTES und die Fortbildung der Kartesianischen Lehre: Prof. Dr. Freiherr Cay von Brockdorff, Kiel. 8°. (228 S.) 1923. M. 3.50, gebd. M. 4.—

*18. SPINOZA: Prof. Dr. Bernhard Alexander, Budapest. 8°. (180 S.) 1923. M. 3.—, gebd. M. 3.50

19. LEIBNIZ: Dr. Mahnke, Greifswald.

*20. BACON und die Naturphilosophie: Prof. Dr. Walter Frost, Riga. (Im Druck.)

*21. HOBBES und die Staatsphilosophie: Prof. Dr. Richard Hönigswald, Breslau. (210 S.) 1924. M. 3.—, gebd. M. 3.50

*22. 23. LOCKE, BERKELEY, HUME: Prof. Dr. Rob. Reininger, Wien. 8°. (213 S.) 1922. M. 3.50, gebd. M. 4.—

*24. DIE ENGLISCHE AUFKLÄRUNGSPHILOSOPHIE: Prof. Dr. Freiherr Cay von Brockdorff, Kiel. (184 S.) M. 3.50, gebd. M. 4.—

*25. DIE FRANZÖSISCHE AUFKLÄRUNGSPHILOSOPHIE: Priv.-Doz. Dr. O. Ewald, Wien. (168 S.) 1924. Brosch. M. 3.—, gebd. M. 3.50

26. DIE DEUTSCHE AUFKLÄRUNGSPHILOSOPHIE: Prof. Dr. Günther Jacoby, Greifswald.

*27. 28. KANT, seine Anhänger und seine Gegner: Prof. Dr. R. Reininger, Wien. 8°. (313 S.) 1923. M. 4.—, gebd. M. 5.—

*29. FICHTE: Prof. Dr. Heinz Heimsoeth, Königsberg. 8°. (224 S.) 1923. M. 3.50, gebd. M. 4.—

30. 31. SCHELLING und die romantische Schule: Dr. H. Knittermeyer, Bremen.

32. 33. HEGEL und die Hegelsche Schule: Prof. Dr. W. Moog, Greifswald.

*34. SCHOPENHAUER: Prof. Dr. Heinr. Hasse, Frankfurt a. M. (Im Druck.)

35. HERBART und seine Schule: Prof. Dr. G. Weiß, Jena.

*36. FECHNER UND LOTZE: Prof. Dr. Max Wentscher, Bonn. (208 S.) M. 4.—, Lwd. M. 5.50

37. NIETZSCHE: Dr. Aug. Vetter.

38. DER MATERIALISMUS des 19. Jahrhunderts: Prof. Dr. Aug. Gallinger, München.

39. COMTE und der Positivismus: Prof. Dr. Max Schinz, Zürich.

40. MILL und der Empirismus: Prof. Dr. Bernhard Alexander, Budapest.

Leeuw

Einfuhrung in die phanomenologie der religion

1419493

Nov 18 '63 B. EARHART

Jan 7

FEB 22 1964 Alan Sussman

MAY 9 - 1964 Robert [illegible]
5471 [illegible]

E. [illegible]
DEC 3 1964 521 GOSTLIN ST. HAMMOND

DEC 15 1964 RENEWED

OCT 15 1965 Larry Alterink
5107 Blackstone Ave.